

## Tilburg University

### Herinnering en belofte. Vijftig jaar Vaticanum II

Schelkens, K.

*Publication date:*  
2013

*Document Version*  
Version created as part of publication process; publisher's layout; not normally made publicly available

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*  
Schelkens, K. (Ed.) (2013). *Herinnering en belofte. Vijftig jaar Vaticanum II*. Acco.

#### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

#### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

HERINNERING EN BELOFTE:  
50 JAAR VATICANUM II

NIKÈ-REEKS

Theologische, liturgische en pastorale publicaties  
Faculteit Theologie en Religiewetenschappen en  
Liturgisch Instituut, Katholieke Universiteit Leuven

Redactiecomité:

Prof. D. Pollefeyt (voorzitter), L. Boeve, J. De Tavernier,  
J. Geldhof, L. Kenis, G. Van Belle en J. Verstraeten

NR. ???

Karim Schelkens (red.)

## **Herinnering en belofte: 50 jaar Vaticanum II**

Acco Leuven / Voorburg



# INHOUD

Inleiding	7
Ooggetuige Jan Grootaers aan het woord over Vaticanium II	
<i>Interview door Emmanuel Van Lierde</i>	13
Een rijke erfenis. Oorsprong, verloop en uitkomst van Vaticanum II in kort bestek	
<i>Karim Schelkens</i>	21
De erfenis van Vaticanum II. Receptie en interpretatie	
<i>Leo Kenis</i>	43
“... Van aangezicht tot aangezicht ... aanschouwen” ( <i>Dei verbum</i> ). Openbaring, traditie en Heilige schrift in de dogmatische constitutie <i>Dei verbum</i> en haar voorgeschiedenis	
<i>Reimund Bieringer</i>	67
De Schrift en/in het getijdengebed. Een zorgbehoevend dossier van de liturgiehervorming?	
<i>Joris Geldhof</i>	87
“De schatkamers van de bijbel ruimer openstellen”. Reflecties over het zondagslectionarium	
<i>Paul Kevers</i>	113

Geen beeldenstorm maar beeldenrijkdom. Een actuele kijk op de beelden voor de kerk in <i>Lumen Gentium</i> <i>Peter De Mey</i>	125
<i>Nostra aetate</i> 3-4. Vaticanium II, de islam en de joden <i>Mathijs Lamberigts &amp; Leo Declerck</i>	157
Mensenrechten buiten en binnen de Kerk. vijftig jaar na Vaticanium II <i>Rik Torfs</i>	185
Vaticanium II. Een Concilie niet als de andere + <i>Godfried Kardinaal Danneels</i>	203
Personalia	221

## INLEIDING

Het boek dat u in handen heeft verschijnt, ontegenzegglijk, op een scharniermoment. Dat klinkt meteen als een boude uitspraak, dus sta me toe meteen één en ander te concretiseren. Nu vijftig jaar geleden vond in Rome het Tweede Vaticaans Concilie plaats, een bijeenkomst die door Charles de Gaulle werd bestempeld als de grootste gebeurtenis van de twintigste eeuw. Het lijkt geen twijfel dat deze florissante Franse leider zich wel vaker in hyperbolen uitdrukte, toch schuilt er een kern van waarheid in zijn uitspraak. Een terugblik op hoe de rooms-katholieke wereldkerk van oktober 1962 tot begin december 1965 haar kardinalen, patriarchen, bisschoppen en theologen uit alle continenten samenbracht, hoe zij doorheen deze jaren een proces op gang bracht van zowel zelfreflectie als van vernieuwde aandacht en interesse voor een snel evoluerende buitenwereld, leert snel dat het concilie met argusogen werd gevolgd. Het verklaart ook de interesse die er vandaag nog voor bestaat. Het concilie wordt en werd nauwlettend gevolgd, niet slechts door kerkelijke functionarissen, niet slechts door katholieke gelovigen, maar door brede lagen van de bevolking, van Italiaanse straatventers tot de communistische partijtop in Moskou, van de *New York Times* tot *Kerk en Leven*. Vandaag, een halve eeuw later, wordt die herinnering herdacht, gevierd, en bediscussieerd. Want herinnering, als het goed is, stelt mensen voor uitdagingen, en is in staat zowel vragen als beloftes te openen naar de toekomst. Herinnering en belofte als ijkpunten voor een hedendaags begrip van het concilie, tussen deze twee begrippen meanderen de bijdragen in dit boek.

Op het ogenblik van verschijnen van dit volume ligt een andere, en wel zeer nabije herinnering, die van het laatste conclaaf, nog vers in het maatschappelijke geheugen. Voor het eerst



in een zestal eeuwen besloot een paus zijn ambt neer te leggen. Voor een boek dat handelt over Vaticanum II en de erfenis ervan, is dit allerm minst een *fait divers*. Vijf opeenvolgende pausen, Johannes XXIII, Paulus VI, Johannes Paulus I en II, en Benedictus XVI, waren elk in variërende statuten actief aanwezig gedurende het concilie. Een halve eeuw kende de Kerk dus “conciliepausen”, en elk van hen sprak zich, niet zelden ingegeven door de eigen persoonlijke ervaring en herinnering, uit over de ontvangst en interpretatie ervan, over de wijze waarop Vaticanum II de toekomst van de Kerk diende en dient te kleuren. Daarin komt nu verandering, want met het aantreden van paus Franciscus I vindt een generatiewissel plaats, en treedt voor het eerst sinds vijf decennia een bisschop van Rome aan die het concilie nooit “eerstehands” kende. Dergelijke wissel van de wacht lijkt een uitgelezen moment voor de katholieke Kerk om volop de eenentwintigste eeuw in te treden. Het is ook een uitgelezen moment om opnieuw te kijken naar de waarde en het belang van het concilie.

Gelijk met het opvolgen van de generaties, loopt het aanwassen van de vergetelheid. Terwijl historici steeds meer details ontdekken omtrent het dagelijkse verloop van de conciliaire assemblee verdwijnt langzaamaan een generatie en daarmee een arsenaal aan ervaringen en herinneringen waar geen archief toegang toe kan bieden. Ook in het geseculariseerde Vlaanderen van vandaag staan we in dit verband op een kantelmoment, een unieke en kortstondige periode waarin drie generaties katholieken elkaar ontmoeten, met elk hun eigen blik op het concilie, en hun eigen visie op de noodzaak om de erfenis van Vaticanum II voort te zetten en waar te maken. Een blik op de personalia achteraan dit boek verheldert meteen dat ieder van hen in dit boek aan het woord komt, in de hoop zo een evenwichtige dynamiek te creëren waarbinnen herinnering en belofte zich in elkaar schuiven en verweven. Het is mijn overtuiging dat het samenbrengen van deze perspectieven een boeiende kruisbestuiving oplevert. Een terugblik en vooruitblik waarin de achtergronden, het verloop, en de ontvangst van het concilie op een veelheid van manieren wordt gelezen en bevraagd. De waarde van een dergelijke dynamiek werd duidelijk gedurende de Didachè-leergangen, twee dagen van studie en reflectie rond

de betekenis van Vaticanum II, die in augustus 2012 plaatsvonden aan de Leuvense Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, en dit onder de uitdagende titel “Staan de vensters nog open?” Dit symposium, gedragen door twee universitaire centra (Centrum Academische lerarenopleiding en het Centrum Conciliestudie Vaticanum II), leidde tot een boeiende uitwisseling, waarvan u als lezer hier de vrucht plukt. Dit boek vormt een levend getuigenis van de betrokkenheid van de drie voormelde generaties, precies dankzij het samenbrengen van bijdragen zoals het relaas van éminence grise Jan Grootaers, als dat van theologen wiens opleiding en intellectuele carrière zich ontvouwde in de nadagen van het concilie, tot dat van een jonge generatie, voor wie het concilie werkelijk “geschiedenis” is geworden.

De rode draad doorheen dit boek is daarmee voldoende aangegeven: de aandacht voor het concilie zelf, uiteraard, maar net zo goed voor de achtergronden ervan, de doorwerking, en de uitdagingen waarvoor de erfenis van Vaticanum II ons vandaag stelt. Een dergelijke brede, overkoepelende kijk is nuttig in onze actuele context, waarin veel wordt gezegd en geschreven over Vaticanum II, doch al te vaak zonder kennis van de teksten, van de feiten. Dat alles maakt van het concilie ook een omstreden erfenis, voor de ene een revolutionair gebeuren, voor de ander een corpus van zestien doctrinele teksten die naadloos vertolken wat de Kerk al eeuwen beweert. Beide opties hebben hun beperkingen en reduceren het concilie bij gratie van het loswrikken van Vaticanum II uit een traditie, een gemeenschap, een verleden en een toekomst. De werkelijkheid, zo zal duidelijk worden na lectuur van dit boek, is complexer en vooral ook rijker dan dat.

De bijdragen in dit boek illustreren de waarde van dit concilie in zijn complexiteit. Om dat te doen opent deze bundel, na weergave van het interview dat Emmanuel Van Lierde met Jan Grootaers hield, vooreerst met een beknopte inleiding in het conciliegebeuren zelf. Daarop volgt een bijdrage van Leo Kenis, waarin de lezer wordt binnengevoerd in de receptie- en interpretatiegeschiedenis van Vaticanum II, zoals die sinds 1965

vorm kreeg. Pas tegen de achtergrond van dit inleidende worden de overige bijdragen verstaanbaar, die dieper ingaan op onderscheiden vragen en thema's die toen en nu een uitdaging vormen. De herontdekking van de bronnen van het geloof staat in dit verband voorop. De bij wijlen fascinerende zoektocht van Vaticanum II om, in het midden van de twintigste eeuw, opnieuw aansluiting te vinden bij de bijbelse traditie in het denken over de plaats en wijze waarop de mens zich aangesproken weet door God, vormt het onderwerp van studie van Reimund Bieringer. Naadloos aansluitend bij deze herbronningsthematiek volgen de teksten van Paul Kevers en Joris Geldhof, waarin de veelbesproken liturgische vernieuwing en haar gevolgen onder het voetlicht staan.

Het werd al eerder gezegd in deze inleiding, de Kerk zette met Vaticanum II een proces in van reflectie op haar eigen natuur, haar organisatie en haar verhouding tot de wereld waarin zij zich bevindt. In dat verband belicht de bijdrage van Peter De Mey de rijkdom en diversiteit van het conciliaire kerkdenken zelf, in verhouding tot de andere christelijke kerken, en gaan anderen dieper in op de evoluerende verhouding van het katholicisme tot de buitenwereld. Mathijs Lamberigts en Leo Declerck richten de aandacht op de verhouding tot de niet-christelijke godsdiensten, en met name het jodendom en de islam, terwijl Rik Torfs inspeelt op de vraag naar de gespannen wijze waarop de katholieke Kerk zich in haar rechtsdenken verhoudt tot de mensenrechten. Om het geheel van de thema's opnieuw aan elkaar te binden, sluit deze bundel af met een tekst van Godfried kardinaal Danneels, waarin, trouw aan het basisthema van deze bundel, herinnering en belofte worden gethematiseerd.

Aan het eind van deze inleiding past het ook een aantal personen te danken. In de eerste plaats gaat mijn dank uit naar Didier Pollefeyt en Mathijs Lamberigts, verantwoordelijken van de twee organiserende centra, wier ondersteuning zowel de organisatie van het symposium als de uitgave van deze bundel mogelijk maakten. Ook Paul Kevers en Leo Kenis maakten deel uit van het organiserend comité en verdienen mijn oprechte dank. Daarnaast zijn er de vele helpende handen, die een theo-

logische faculteit, veel meer dan slechts een plaats van zwijgzaam lees- en studeerwerk, ook tot een gemeenschap maken. Daarom, aan het eind van deze inleiding, graag mijn dank aan collega's Ward De Pril, Dries Bosschaert, Els Agten, Caroline Schrijvers en Britt Weynants.

Parijs, 21 maart 2013



# OOGGETUIGE JAN GROOTAERS AAN HET WOORD OVER VATICANUM II

INTERVIEW DOOR EMMANUEL VAN LIERDE

Jan Grootaers maakte als hoofdredacteur van *De Maand* en als BRT-correspondent het Tweede Vaticaans Concilie van nabij mee. Nadien werd hij tot zijn emeritaat in 1987 buitengewoon docent aan de Leuvense theologiefaculteit. Daar richtte hij het Centrum voor Conciliestudie Vaticanum II op. Onvermoeibaar blijft de 91-jarige Grootaers spreken en publiceren over dat Concilie en zijn receptie.

## *I. Hoe kwam u als leek op het Concilie terecht?*

Om die vraag te beantwoorden, moet ik verder terug in de tijd. Zo volgde ik van nabij de liturgische en de oecumenische beweging. Ik zocht in de jaren 1950 contacten met lutheranen in Zweden en anglicanen in Engeland. Ik kon wel geen Engels, maar hun liturgie zoals de *Evening Songs* sprak me enorm aan. Daarnaast behoorde ik toen ook tot *Universitas*, de groep (oud-)studenten rond Albert Dondeyne die geboeid waren door de nieuwe theologie van Karl Rahner, Hans Küng en Yves Congar. Toen Pieter De Somer als beginnend docent in 1958 *De Maand* oprichtte, werd ik daarvan de hoofdredacteur. Centraal in dat maandblad stond de kerkvernieuwing. We wisten niet dat het Concilie op komst was, maar de zaden ervoor lagen duidelijk te kiemen.

## *II. Was u dan theoloog van opleiding?*

Ik was doctor in de rechten, maar wou theologie studeren. Als leek en huisvader kon dat toen niet aan de faculteit in Leuven, maar van 1951 tot 1961 volgde ik de internationale theologische studieweken in de abdij van Chevetogne. Ik werd er uitgenodigd door dom Olivier Rousseau. Onder anderen theoloog en senator Gerard Philips, bisschop van Namen André-Marie Charue, Henri de Lubac, jezuïet Piet Fransen en de latere kardinaal Johannes Willebrands kwamen daar spreken. We behandelden thema's die nadien op het Concilie centraal stonden zoals de oecumene en de collegialiteit. Ook het begrip "Concilie" zelf hielden we onder de loep. Na Vaticanum I en het dogma van de pauselijke onfeilbaarheid gingen de meesten ervan uit dat er geen Concilies meer nodig waren. Voortaan kon de paus zich over alles uitspreken. In Leuven en Chevetogne dachten ze daar anders over en hielden ze de gedachte van een Concilie levend. Toen ik in Rome aankwam, kende ik vele kopstukken al. Ik had ze persoonlijk ontmoet en was met hun ideeën vertrouwd. Dat gaf me een grote voorsprong op andere journalisten en deelnemers.

Vermeldenswaard is nog dat Philips en ik voordien samen in het organiserend comité zaten dat het Wereldcongres voor het Lekenapostolaat van 1957 voorbereidde. De rol van de leek in de Kerk behoorde tot onze focus en ik zou dat thema nadien altijd blijven behartigen.

## *III. U trok dus als reporter naar het Concilie*

Na de aankondiging van het Concilie verzamelden een twintig katholieke tijdschriften zoals *Herder Korrespondenz*, *The Tablet* en *Études* zich onder de noemer "Rencontres Internationales des Informateurs Religieux". Zij hoopten te berichten over het reizen en zeilen in Rome. Ik werd hun secretaris en zou als BRT-correspondent ook vier dagen per week instaan voor de rechtstreekse radioverslaggeving in het avondjournaal. In vier minuten moest ik telkens samenvatten wat er was gebeurd. Onmogelijk.

lijk, maar dat is het leven van een reporter. De Curie wist niet hoe omgaan met die bijna duizend aanwezige journalisten en hanteerde het principe: "hoe geheimer, hoe beter, want kennis is macht". Na een week keerden de meesten naar huis terug, want er viel toch niets te rapen. Een verzoekschrift van onze tijdschriftenkring om daar iets aan te doen, maakte dat er vanaf de tweede sessie een zeventalig perscentrum onder het gezag van een speciale commissie van bisschoppen was. Ook diverse episcopaten begonnen een eigen persdienst. Nederland en Canada waren daarin de voorlopers. Onze lobby slaagde er dus in de wet van de geheimhouding te doorbreken.

In het verdere verloop van het Concilie zou die groep af en toe de standpunten van de publieke opinie en van de leken trouwens informeel bekendmaken bij de leidende instanties van het Concilie. Het dagelijkse beheer van die organisatie was in feite mijn voornaamste werk tijdens Vaticanum II. Om de veertien dagen kwamen we samen om de jongste ontwikkelingen te bespreken. Soms nodigden we daarbij "periti" of bisschoppen uit. Andere keren vergaderden we niet in Rome, maar in het buitenland, zoals bij de Wereldraad der Kerken in Genève onder leiding van Willem Adolf Visser 't Hooft.

Zelf had ik een "lidkaart" voor de toegang tot de Concilievergadering bemachtigd dankzij de Belgische ambassadeur bij de Heilige Stoel, Prosper Poswick. Ik had het eerst via Philips aan kardinaal Leo-Jozef Suenens laten vragen, maar die reageerde dat ik een andere advocaat moest zoeken, want dat als hij zo'n toegangskaart voor mij zou vragen, het zeker zou mislukken.

Kerkhistoricus Roger Aubert raadde me aan dagboeken bij te houden en daarin alles te noteren. Die 42 volgepende cahiers vormden nadien de basis voor mijn publicaties en ze blijven van groot historisch belang. Elke voormiddag besteedde ik in Rome aan het bijhouden van mijn dagboek waarin hoofdzakelijk gesprekken met de leidende figuren van het Concilie in alle vertrouwen werden opgetekend.



#### *IV. Naar welke figuren keek u op tijdens het Concilie?*

*Welke actoren lieten op u een diepe indruk na?*

Vele bisschoppen wisten niet wat een Concilie te betekenen had en waren hun kluts kwijt, maar ook naar de domsten werd geluisterd. Zoveel markante geesten waren er niet. Je moet vooral kijken naar wie gezag uitoefende en leiding gaf. Belangrijk op dat vlak was zeker Suenens. Hij had een grote invloed, en schoot goed op met Johannes XXIII. Hij had ook voor het Concilie al veel gecorrespondeerd en had een politiek temperament. Suenens zei wat niemand durfde te zeggen en was zijn tijd vooruit. Hij was ook één van de vier moderatoren van het Concilie.

Een andere was Julius Döpfner, achtereenvolgens bisschop van Würzburg, Berlijn en München-Freising. Dat hij zijn gezag bij Paulus VI gebruikte om het Concilie in te korten, was minder sympathiek, maar het is hem toch niet gelukt. Vanuit ons standpunt kun je zeggen dat hij eerder een negatief gezag uitoefende. In mijn ogen was ook Johannes Willebrands een belangrijke actor, altijd discreet en bescheiden, maar daardoor zeer efficiënt. Hij had een moeilijk leven in Rome omdat de Curie op hem neerkeek. Hij had ook geen functies in commissies, maar toch wist hij veel te realiseren. Hij had wel een hekel aan journalisten, zeker aan de Nederlandse. Samen met kardinaal Augustin Bea bracht hij de oecumene binnen op het Concilie. Bea stond aan het hoofd van het Secretariaat voor de Eenheid en werd door de leiding van de Curie sterk gewantrouwd. Hij behoorde echter tot de naaste medewerkers van paus Johannes XXIII en bewees het wereldepiscopaat grote diensten omdat hij de zeden en gebruiken in Rome allang kende en wist hoe daarmee om te gaan.

#### *V. Welke rol speelden de Belgen tijdens het Concilie?*

Een grote rol, vooral door hun efficiënte werkwijze en talenkennis. Al van bij het begin namen de Belgen initiatieven die de anderen verbaasden. Naast Suenens en Philips denk ik aan Jo-

zef Maria Heuschen en de rector van het Belgisch college, Albert Prignon. Die twee waren eigenlijk theologische agenten en bemiddelaars die met hun gastvrijheid op het Belgisch college veel wisten te regelen. Raar was dat niet alle Belgische bisschoppen op het Belgisch college verbleven en er omgekeerd buitenlanders wel tot die *squadra Belga* behoorden zoals Yves Congar. Meestal ging het om individuen zoals Joseph Ratzinger die een invloed uitoefenden, maar nooit om een totale groep zoals dat het geval was bij de bewoners van het Belgisch college. Je zou nog kunnen zeggen dat er een Duitse groep was, maar die kwamen dan weer niet uit één bepaalde faculteit of theologische stroming, wat bij de Belgische ploeg wel het geval was.

Die ploeg werd bestempeld als gevormd in Leuven, maar de meesten hadden helemaal geen theologie in Leuven gestudeerd. Het waren oud-leerlingen van de Gregoriana, maar ze kenden wel de ideeën uit Leuven. Dat alles speelde net in hun voordeel want ze waren daardoor vertrouwd met het Italiaanse wereldje en hun theologische visies. Daardoor wisten ze hoe daarmee om te gaan.

De Belgen hadden er niet aan gedacht om zelf theologen mee te nemen, maar die waren toch in Rome en ze werkten er toch mee samen. In de meeste landen zijn die theologen religieuzen, maar niet zo in Leuven. Daar waren het vaak diocesane priesters waardoor er uitwisseling was met de bisschoppen. Praktisch gezien had het Belgisch episcopaat de ruggensteun van Leuven en zo werkte hun invloed door op het Concilie. Een andere sterkte was dat de theologische faculteit niet op zich stond, maar deel uitmaakte van een universiteit met alle mogelijke richtingen. Daardoor spraken Leuvense theologen geregeld met andere wetenschappers en was er een kruisbestuiving uit andere hoeken. Ze benaderden de thema's daardoor interdisciplinair. De Leuvense universiteit was ook altijd kosmopolitisch en had veel internationale relaties. Geen enkele universiteit heeft als dusdanig naam gemaakt op het Concilie als Leuven, zelfs de Gregoriana niet. Ik wijt dat aan het unieke karakter van Leuven.

*VI. De collegialiteit noemt u een zwarte bladzijde uit de geschiedenis van het Concilie. Hoezo?*

Vanaf het begin werd het herstel van het “college der bisschoppen” als voornaamste agendapunt beschouwd. Dat was logisch omdat Vaticanum I die collegialiteit wou behandelen, maar er door de uitgebroken Frans-Pruisische oorlog niet meer toe kwam. Toegevingen aan de minderheid van Vaticanum II, die de collegialiteit als een bedreiging voor het primaat van de paus zag, zwakten de eindteksten af. De meerderheid was ervan overtuigd dat ze na het Concilie deze zaken verder zou kunnen uitwerken, maar dat is er nooit van gekomen. De Curie trok weer alles naar zich toe en de centralisatie nam de jongste dertig jaren alleen maar toe. De synodes kregen geen beslissingsmacht, Johannes Paulus II en Benedictus XVI perkten de draagwijdte van het Concilie in door het te interpreteren in continuïteit met de traditie.

Dat je tijdens een Concilie voor- en tegenstanders hebt, is normaal. Na het Concilie waren er twee grote strekkingen: zij die het Concilie zien als het dynamische vertrekpunt voor een nieuwe toekomst van de Kerk en zij die het Concilie interpreteren als het eindpunt. Het zijn toch vooral de pausen die de koers aangeven wat de integratie en de receptie van een Concilie betreft. Doordat zij Vaticanum II interpreteren vanuit de continuïteit, maken ze er eigenlijk een tridentijns Concilie van. Johannes Paulus II was met zijn charisma en pastorale aanpak zeker een grote paus, maar van synodaliteit had hij geen kaas gegeten.

*VII. Hoe kijkt u vijftig jaar later naar de Kerk?  
Staan de vensters nog open?*

Ik pleit voor een Derde Vaticaans Concilie. Dat mag utopisch klinken, het aankondigen van Vaticanum II was dat ook. Zo'n Concilie kan maar slagen als het degelijk wordt voorbereid door synodes per continent. Meer nog dan toen evolueerden we van een westerse Kerk naar een wereldkerk. Een nieuw Conci-

lie neemt meestal de draad van het vorige op en neemt het onafgewerkte ter hand. Veel aspecten van Vaticanum II zijn nog niet gerealiseerd en dat maakt een opvolgconcilie noodzakelijk.



# **EEN RIJKE ERFENIS OORSPRONG, VERLOOP EN UITKOMST VAN VATICANUM II IN KORT BESTEK**

KARIM SCHELKENS

## *I. Het concilie en de generatiekloof*

Het zal de aandachtige lezer niet zijn ontgaan: de ondertitel van deze openingsbijdrage bevat, in één adem, woorden als “herkomst, verloop, en uitkomst”. Dat alles met betrekking op het Tweede Vaticaans concilie, toch een gebeuren waar intussen enkele bibliotheken over werden volgeschreven<sup>1</sup>. Het is geen sinecure om vier concilie jaren, zestien documenten, en het handelen van zo’n 2.500 concilievaders in kort bestek weer te geven, het concilie was lang, de ruimte om erover te schrijven kort<sup>2</sup>. Wat ik hier presenteer kan dan ook weinig meer zijn dan een schets van de gelaatstreken van het meest recente concilie, rekening houdend met de complexiteit van het ogenblik waarop ik dit schrijf. We staan, vijftig jaar na datum, op een scharniermoment waarop drie generaties zich elk op hun respectieve wijze verhouden tot Vaticanum II. Een aantal van de “spelers” op het conciliaire veld zijn nog onder ons, en hebben hun eigen levendige herinnering aan dit evenement. Anderen herinneren zich vager, maar nog wel vanuit hun eigen geschiedenis het concilie nog. Beelden uit de kindertijd, en vaak in hoofdzaak de verrassende ervaring dat de zondagsmis niet meer was zoals voorheen. Een derde groep is degene waar schrijvers dezes toe behoort: een “jonge” postconciliaire generatie geboren na het

afsluiten van het concilie, voor wie het concilie letterlijk en figuurlijk geschiedenis is<sup>3</sup>.

Elk van deze generaties heeft zijn eigen blik, legt eigen accenten. Daarmee wordt een evenwichtige portrettering van dit concilie er niet eenvoudiger op. Bovendien, wie de katholieke media vandaag volgt beseft al gauw dat de discussies over de erfenis, de receptie en de interpretatie van het concilie hoog oplopen, ook vandaag. In die mate soms dat men zich kan afvragen of het eigenlijke onderwerp van discussie wel het concilie is. Op deze kwestie gaat de bijdrage van Leo Kenis dieper in. Dit artikel echter beperkt zich tot het concilie zelf, en stelt zich het bescheiden doel de niet vertrouwde lezer enkele basisgegevens en begrippen mee te delen die wat volgt in de overige artikels kan vergemakkelijken. Ik schets dit beknopte overzicht met de pen van de hedendaagse kerkhistoricus. Aangezien voor mij Vaticanum II tot de geschiedenis behoort – wat nog niet betekent dat het implementeren ervan geen opdracht zou zijn voor mijn generatie, als erfgenamen – verschilt wat hier aangehaald wordt soms van wat ooggetuigen als Jan Grootaers, of hoofdrolspelers in de implementatie van het concilie als kardinaal Godfried Danneels in hun relaas brengen. De combinatie van deze perspectieven in één boek lijkt me een verrijking, eerder dan een zwakte. Nog één punt tenslotte: in wat volgt kunnen onmogelijk alle conciliedocumenten aan bod komen, ik haal hier slechts enkele documenten aan en enkele debatten, voldoende om een evenwichtig portret te bieden.

## *II. Hoe organiseer je een concilie?*

Op naar de kern van de zaak nu: de gelaatstreken van een concilie. Laat ons beginnen bij het begin: het concilie Vaticanum II verliep tussen 11 oktober 1962 en 8 december 1965. Het concilie werd samengeroepen door een paus die was verkozen op de leeftijd van 77 jaar en in de algemene verwachting dat het een “overgangsfiguur” zou zijn. Na het decennialange pontificaat van Pius XII, die zich genoodzaakt had gezien positie in te nemen tegenover twee totalitaire regimes, zowel het fascisme (Duits én Italiaans) als het communisme, werd Angelo Giusep-

pe Roncalli in oktober 1958 tot paus verkozen. Hij nam de naam Johannes XXIII aan.

De verbazing was dus niet gering wanneer deze nieuwe paus na amper drie maanden pontificaat aankondigt een Synode te gaan houden voor zijn bisdom, Rome, maar meteen ook een nieuw concilie én een herziening van het kerkelijk wetboek. Dat laatste komt er pas in 1983, maar het is zinvol om voor ogen te houden dat de *Codex iuris canonici* die wij vandaag hanteren van meet af aan verbonden was – net zoals de Codex van 1917 verbonden was aan Vaticanum I – aan het concilie zelf. Over het kerkelijk recht na Vaticanum II handelt de bijdrage van Rik Torfs in deze bundel. Johannes XXIII kondigde dit alles aan in volle koude oorlog – gedurende de openingsmaand van het concilie stond de wereld aan de rand van een derde wereldoorlog, met de Cubacrisis waarin Johannes XXIII zelf een opmerkelijke rol speelde<sup>4</sup>. In die crisis profileert de paus zich, ook maatschappelijk gesproken, als iemand die wil verenigen, eerder dan verdelen. De man was geen groot vernieuwer, maar zijn houding was minder streng, minder monarchisch dan zijn voorganger, en hij had het ook minder begrepen op het veroordelen van allerhande standpunten, of ze nu politiek, kerkelijk of theologisch waren. Met deze paus start dus het befaamde concilie, dat meteen organisatorisch een groots gebeuren is. Vaticanum II wordt een bijeenkomst van grofweg 2.500 bisschoppen, enkele honderden officiële experts, diplomatieke vertegenwoordigers, de pers, enz. Kortom: het is een assemblee van formaat. Overigens, volgens de meest recente statistieken tellen we vandaag 5.219 bisschoppen, dus het wordt er niet eenvoudiger op. Maar, of een Derde Vaticaans Concilie al dan niet opportuun is vandaag is een vraag die in de bijdrage van kardinaal Danneels aan bod komt. Alles bij elkaar dienden op Vaticanum II zowat 3.000 officiële deelnemers te worden ontvangen, gelogeerd, gecoördineerd, en gedineerd. Zoiets organiseert men niet over één nacht ijs, dus werd er tussen januari 1959 en oktober 1962 – bijna vier volle jaren en daarmee dus haast even lang als de duur van het concilie zelf – grondig voorbereid, in twee onderscheiden fases. De eerste fase was al even verrassend als de aankondiging zelf. De meest prangende vraag was in de ogen van de curiekardinalen: wat zal de agenda van dit



concilie zijn? In de voorbije concilies (Vaticanum I<sup>5</sup> verliep van 1869 tot het in 1870 al snel werd opgeschort, en daarvoor gaat het nog verder terug de tijd in: Trente vond plaats van 1545 tot 1563)<sup>6</sup> waren het doorgaans prangende externe omstandigheden, zoals de reformatie en de opkomst van de verlichting, die mee de agenda bepaalden en was het de paus die bepaalde waarover men precies zou handelen. In ieder geval niet de deelnemers.

Dit was niet het geval onder Johannes XXIII. Enigszins tegen de verwachtingen van zijn entourage in, insisterde hij op een open agendabepaling. Dat werd als volgt georganiseerd: een voor-voorbereidende commissie verzond aan alle kardinalen, bisschoppen en aartsbisschoppen, patriarchen, religieuze congregaties en ordes, en katholieke universiteiten een brief met de vraag hun wensen te kennen te geven<sup>7</sup>. Het resultaat van die aanpak is te vinden in een kleine achtduizend reacties (sommige enkele regels lang, anderen hele traktaten), die allemaal ordelijk per thema werden gecatalogeerd en verwerkt, tot er uiteindelijk een 70-tal “vragen” uit voortkwamen, de preconciliaire *quaestiones*<sup>8</sup>.

Het procedé is niet onbelangrijk voor een helder begrip van de conciliaire agenda. Uit 7.700 reacties distilleerde de *Commissio anteparaeparatoria* een 70-tal onderwerpen, gaande van de liturgie, over de seminarie-opleidingen, Maria devotie, tot de openbaring en de kerkleer, enz. De agenda was derhalve uitermate breed in de aanloop naar de tweede voorbereidingsfase. Om conciliaire discussie praktisch mogelijk te maken werden deze thema's verder uitgediept. Op Pinksteren van 1960 promulgeerde Johannes XXIII het motu proprio *Superno Dei nutu*, en richtte daarmee een elftal commissies op<sup>9</sup>. Vanaf dat ogenblik tot aan de opening van het concilie op 11 oktober 1962 loopt de zogenaamde “voorbereidende fase”, en gaan de respectieve commissies aan de slag. Onder de lijst tellen we de Theologische Commissie, Liturgische Commissie, Commissie voor de Oosterse Kerken, Commissie voor de Seminarie en Universiteiten, Commissie voor de Bisschoppen, enz. Hun namen doen het al vermoeden: elk van de commissies was in feite een pendant van de bestaande congregaties van de Romeinse curie, behalve één: de Commissie over het Lekenapostolaat. Dit

was een opvallende nieuwigheid aangezien de Romeinse curie tot 1960 geen afzonderlijk dicasterie kende dat zich met de leken bezig hield.

In de twee-en-halve jaren die volgden kwamen al deze commissies met regelmaat samen en schreven teksten. Daarbij trachtten ze rekening te houden met de wensen die waren binnengestroomd. Dat was geen sinecure, want deze wensen bevatten zowat alle mogelijke posities en opinies, en geven zo een mooi beeld van de variëteit en rijkdom die eigen was aan hetatholicisme van voor het concilie. Gaandeweg ontstond zo een amalgaam van teksten – de zogenaamde *schemata* – die de feitelijke grondslag vormden van het conciliaire debat. Die schema's zijn bijzonder interessant, omdat ze vaak een eerste poging waren om op te vangen wat er leefde aan vernieuwingsbewegingen in het preconciliaireatholicisme. Dat laatste was tenslotte alles behalve wat actuele restauratietendensen ervan willen maken. Ook hetatholicisme van voor het concilie was complex, meerlagig en beslist geen statische monoliet. Een veelvoud aan bewegingen was zeer actief: de liturgische beweging was reeds een halve eeuw actief, net als de bijbelbeweging. Daarnaast waren er strekkingen als de *nouvelle théologie*, de lekenbewegingen, en niet te vergeten de oecumenische beweging. Onder het schijnbaar rimpelloze oppervlak van het centralistische bestuur van Pius XII bewoog reeds veel, en leefde een sterk verlangen naar herbronning<sup>10</sup>. De voorbereidende commissies speelden hierop in, hoewel slechts mondjesmaat. De vele teksten die zij produceerden bevatten wel fragmenten in deze richting, maar bleven vaak ook weinig creatief en op afstand van wat leefde. Bovendien duurde het ook even voor helder werd welke richting Johannes XXIII “zijn” concilie wenste uit te sturen. De paus sprak, ook in de voorbereidingsjaren al, herhaaldelijk van *aggiornamento*: het bij de tijd brengen, de vensters openzetten<sup>11</sup>. Dat op zich was voor velen inspirerend, aangezien hij het concilie niet zag als een middel om dwalingen te veroordelen, noch als een instrument om nieuwe dogma's af te kondigen, zoals Vaticanum I dat had gedaan met de onfeilbaarheidsleer.

Wat dan wel? Het concilie zou in de eerste plaats een pastoraal concilie zijn: Pastoraal, niet als tegengesteld aan “doctri-

neel”, maar wel als “herderlijk” in de oude en Bijbelse zin van het woord. Een concilie dat zich bezorgd toont om de “kudde”, om de grote massa van de gelovigen, en hen open tegemoet treedt. Daarnaast moest het ook een oecumenisch concilie worden. En ook hier geldt: “oecumenisch” in de volle en etymologische zin van het woord, in zijn gerichtheid op de gehele wereld. Het concilie zou zich niet slechts richten tot de rooms-katholieke “in-crowd” maar tot allen, en in die zin strekt het de voorstanders van een nieuwe evangelisatie in onze tijd zeer tot aanbeveling er de concilieteksten eens op na te slaan.

Maar, oecumenisch sloeg net zo goed op de verhouding met andere christelijke kerken. Dat laatste brengt ons terug bij de organisatiestructuur van de concilievoorbereidingsperiode. Immers, in juni 1960 richtte Johannes niet alleen een reeks commissies op, maar evengoed drie secretariaten. Eén daarvan was het Secretariaat ter bevordering van de christelijke eenheid, dat een sterk stempel zou drukken op de agenda en uitkomsten van Vaticanum II. Aan het hoofd ervan kwam de Duitse jezuïet en kardinaal Augustin Bea<sup>12</sup>, en dit orgaan zou niet alleen de overige commissies bijstaan in het “oecumenisch” bijschaven van hun werk, het werd ook verantwoordelijk voor het officieel uitnodigen van waarnemers van andere kerken en gemeenschappen op het concilie<sup>13</sup>.

### *III. Het Concilie gaat van start*

Dat alles geldt als achtergrond voor het *moment suprême* van Vaticanum II: de officiële opening op 11 oktober 1962. Met veel luister ging de ceremoniële optocht met alle concilievaders richting Sint-Pietersbasiliek, en dat onder een zelden geziene media-aandacht. De concilievaders installeerden zich in de tribunes die in de basiliek waren geïnstalleerd (een logistieke organisatie van formaat) en Johannes XXIII hield een beroemd geworden openingstoespraak, onder de titel *Gaudet mater ecclesia*. Daarin zaten enkele opvallende aandachtspunten. Ik meld ze kort, omdat de verwijzing naar precies deze toespraak in de debatten gedurende de vier concilie jaren die volgen als een rode draad doorheen de toespraken van de concilievaders liep.

Om te beginnen zette de paus zich af tegen het pessimisme dat onder een aantal katholieken heerste, en spreekt van “doemprofeten”. Hij volgt deze niet, en kiest de weg van het open blikveld en de dialoog. Tegen die achtergrond wenst hij dus een oecumenisch en pastoraal concilie te zien, dat niet veroordelend handelt. Ook vraagt hij om een nieuwe taal, een nieuwe stijl te ontwikkelen<sup>14</sup>. Het concilie brengt geen nieuwe waarheden, het moet bouwen op het evangelie en de traditie, maar de boodschap van de Kerk moet vandaag opnieuw vertaald en leesbaar gemaakt worden.

*Aggiornamento*, een sleutelwoord dat meteen goed en wereldwijd werd verspreid, want dit concilie was een gemediatiseerd concilie. Niet alleen was er onder de drie vermelde secretariaten één dat verantwoordelijk was voor de media. Niet alleen waren er dagelijks officiële persberichten, ook de bisschoppen en theologen die allen in Rome waren leerden heel snel de media te hanteren. Elke dag in de voormiddag vulde zich de St.-Pietersbasilica met bisschoppen, adviseurs en waarnemers, en wanneer zij rond de middag weer het Sint-Pietersplein opliepen stond de pers klaar om bisschoppen en kardinalen, en dan vooral hun rake statements op te vangen en de ether in te zenden. Tijdens Vaticanum I moest dat nog via kranten en geschreven pers moest gebeuren. Nu speelden radio en televisie een hoofdrol. Het concilie kwam rechtstreeks de huiskamers binnen. Op dit punt was het concilie een leerproces, omgaan met de media, ook dat blijft een uitdaging voor de katholieke Kerk.

#### *IV. Een grote assemblee, praktisch bekeken*

Laat ons kort een blikken werpen op hoe dat verliep, een conciliezittijd. Het concilie verliep dan wel van 1962 tot 1965, dat betekende niet dat het gehele wereldepiscopaat zich vier jaar lang in Rome ophield. Elk jaar in het najaar was er een officiële “zittijd” of conciliesessie, en de periodes tussenin dragen de titel van “intersessie”. Van de weeromstuit betekende dit ook weer niet dat gedurende de intersessies niets gebeurde in Rome. Johannes XXIII mag dan ooit de vraag “hoeveel mensen werken

er eigenlijk in het Vaticaan?" glimlachend hebben beantwoord met een subtiel "ongeveer de helft", de tussenperiodes waren periodes waarin de conciliecommissies zeer veel werk verrichtten. Ook dit vereist uitleg, want, hoe maak je een concilietekst?<sup>15</sup>

Zoals eerder gesteld, in de aanloop naar het concilie penden de voorbereidingscommissies schemata over diverse thema's bijeen. Deze "discussieteksten" werden tijdig verzonden aan de concilievaders, die hen rustig konden lezen, bestuderen en eventuele reacties voorbereiden. Dan begint het concilie met discussie over deze teksten, één per één. Telkens reserveert men een periode voor debat over een bepaald schema, en het allereerste debat van Vaticanum II ging over de liturgie. Debat is wellicht een groot woord: in feite konden de vaders intekenen, en één per één enkele minuten spreken in reactie op de voorliggende tekst, waarbij reacties vaak erg technisch waren – met vraag om herformulering van dit of dat woord in een bepaald artikel van het schema. Het gaat dus om een strak geregisseerde discussie, met zeker in het begin oeverloze herhalingen van argumenten, aangezien sprekers moesten intekenen en vaak niet wisten wat de personen voor hen zouden melden. Na een periode van meerdere dagen – soms weken – debat over zo'n tekst volgde in de regel een algemene stemronde. Alweer een vernieuwing, want dit ging vlotter dan het tellen met de hand via opstaan en zitten – zoals het nog op Vaticanum I verliep. Gelukkig was de Italiaanse firma Olivetti reeds actief, en magnetische stemformulieren verzekerden een snel geautomatiseerd overzicht van de stemuitslagen. Bij het stemmen hadden concilievaders drie opties: *placet* (goedkeuring zonder meer), *non placet* (afwijzing) of *placet iuxta modum* (goedkeuring, maar onder voorwaarde van herwerking). Zoals te verwachten op grote assemblees, werd een unanieme goedkeuring van een tekst slechts zelden van de eerste keer bereikt. En precies hier komen de conciliecommissies in beeld. Een tekst die geen twee-derde meerderheid van stemmen genoot diende herwerkt door de commissie die voor dat thema verantwoordelijk was. Herwerking gebeurde dan op grond van de reacties van de concilievaders, en aan het eind van de procedure kwam de tekst opnieuw ter discussie voor op het concilie, en kon het hele verhaal van voor af aan beginnen. Schema's zoals de tekst over openbaring

zijn zo doorheen vier zittijden telkens opnieuw behandeld en herwerkt geweest in de verantwoordelijke commissies.

Aan de commissies hangt ook meteen een verhaal vast dat Vaticanum II typeert. Immers, na de opening van het concilie op 11 oktober 1962 was één van de eerste handelingen van dit concilie niet het debatteren over een schema, maar wel het kiezen van nieuwe commissieleden voor tien commissies. De “voorbereidende commissies” werden ontbonden en op 13 oktober moesten de concilievaders tien blanco lijsten vullen met telkens zestien namen. Dit was problematisch. De meesten onder hen waren pas gearriveerd en er was nog slechts weinig tijd geweest voor uitwisseling, dus was het geen sinecure voor de vaders om spontaan honderd zestig namen in te vullen. Tegelijk werden de ledenlijsten uitgedeeld van de voorbereidende commissies, en viel het te verwachten dat de concilievaders gewoon zouden gaan kopiëren. Daarmee zou ook het verloop van het concilie en het bewerken van de teksten sterk in de handen van de Romeinse Curie komen te liggen. Maar, de kardinalen Liénart en Frings protesteerden luid, en de verkiezing werd verdaagd<sup>16</sup>. Dit miste zijn effect niet, want in de dagen erop begon een proces van informele uitwisseling, en bereidden vele nationale bisschoppenconferenties eigen voorstellen van commissielijsten die werden bezorgd aan andere huizen van bisschoppen in Rome. De concilievaders namen het concilie in handen, en de uitkomst van de herhaalde verkiezingen op 16 oktober maakte duidelijk dat de commissies voortaan werkelijk internationaal samengesteld waren.

### *V. Dramatis personae*

De hele kwestie van commissies roept een ander punt op: wie waren de spelers op het concilie? Een aantal categorieën werden al vermeld: de paus, uiteraard, die echter niet de dagelijks zittingen bijwoonde maar ze via een livestream volgde. Dan de kardinalen, aartsbisschoppen en bisschoppen. Maar ook de patriarchen en metropolieten van de byzantijnse ritus, de oosters-katholieken waren aanwezig.

En bovendien: op uitnodiging van het Secretariaat voor de eenheid mochten vertegenwoordigers van de andere kerken en christelijke gemeenschappen, en van organisaties als de Wereldraad van Kerken, ook aanwezig zijn tijdens de conciliedebatten. Daarmee hadden zij een uitzonderlijk voorrecht, en bovendien genoten deze niet-katholieke waarnemers nog privileges: zo kregen zij simultaanvertaling, terwijl de rooms-katholieke bisschoppen geacht werden alle toespraken vlot te verstaan. Saillant detail: deze toespraken waren in het Latijn. Het effect van de aanwezigheid van de niet-katholieke waarnemers in de aula was overigens van onschatbaar belang<sup>17</sup>. Het bleek namelijk psychologisch heel wat anders een andere kerk of denominatie in een toespraak te veroordelen wanneer men enkel onder gelijkgezinden was, dan wanneer men de ander fysiek tegenover zich ziet. Alleen met deze fysieke aanwezigheid van de waarnemers heeft Vaticanum II ongetwijfeld gewonnen aan oecumenisch gehalte.

Toch riep diezelfde aanwezigheid ook spanningen op, en niet slechts over de simultaanvertaling als voorrecht. Reële politieke en diplomatieke spanningen, in die mate dat de Koude Oorlog mee het concilie binnen sijpelde. Zo bijvoorbeeld wanneer Grieks-katholieke bisschoppen uit de diaspora van het Oostblok opmerkten dat hun ambtsgenoten van achter het Ijzeren Gordijn in Siberische kampen zaten, terwijl het Vaticaan wél vertegenwoordigers van de Russisch-Orthodoxe ontving, die onder staatscontrole van Moskou stond. Wanneer het concilie onder deze omstandigheden debatteerde over godsdienstvrijheid, dan was dit geen zuiver theoretische zaak<sup>18</sup>.

Keren we echter terug tot de deelnemersvraag: In de concilie-aula mochten naast de concilievaders namelijk ook "de theologen" binnen. Of beter: de officiële concilie-experts (*periti* genaamd). Net als de niet-katholieke waarnemers hadden zij geen spreekrecht, en konden zij slechts toekijken vanop een hoger gelegen tribune. Het betrof hier overigens enkel clerici. Meteen rijst dan ook de vraag: waar zaten de leken, en met name de vrouwen onder hen? Gedurende de eerste zittingen waren deze niet welkom in deze algemene kerkvergadering. Hierin kwam slechts verandering onder Paulus VI vanaf de derde zitting van Vaticanum II. In de herfst van 1964 kregen voor het eerst in de

geschiedenis ook lekenauditores, waaronder de Belg August Vanistendael (én wat later ook lekenauditrices), toegang tot de tribunes. Op de stenografen en cameramensen na, wordt het lijstje zo stilaan compleet. Alvorens echter in te gaan op het verloop van het concilie onder Paulus VI kaarten we nog snel een raadselachtig punt aan: het is bekend dat het concilie zestien documenten promulgeerde.

Tegelijk werd hierboven reeds gesteld dat er een zeventigtal schema's in de pijplijn zaten. Het antwoord op deze incongruentie is eenvoudig, maar niet onbelangrijk voor een begrip van het concilie: zoals wel vaker in de geschiedenis van de Kerk wilde men aanvankelijk te veel – ook Vaticanum I had een hele serie documenten gepland waarvan uiteindelijk slechts twee, *Dei filius* en *Pastor aeternus* werden gepromulgeerd als conciliaire tekst. Ook op Vaticanum II werd dus gaandeweg de agenda drastisch ingeperkt. Kardinalen als Leo-Jozef Suenens en Julius Döpfner hebben daartoe plannen ingediend, en meermaals werden bestaande schema's in elkaar geschoven, met ingewikkelde redactiegeschiedenis tot gevolg. Zestien documenten dus, waarvan geen enkel zou worden gepromulgeerd onder Johannes XXIII. Deze paus had de grote verdienste het concilie samen te roepen, het gedurende de eerste zitting in het najaar van 1962 op dreef te trekken, maar zag nooit het eindresultaat.

## VI. De tweede conciliepaus

Dat eindresultaat zou wel bereikt worden onder de opvolger van Roncalli, Paulus VI. De beslissing van Giovanni Battista Montini, kardinaal aartsbisschop van Milaan en paus verkozen op 21 juni 1963, om het concilie voort te zetten – en dat uitdrukkelijk in de lijn van zijn voorganger – was ook een besluit van formaat. Op 29 september 1963 heropent Vaticanum II officieel en het sleutelwoord dat Paulus VI naar voren zal schuiven luidt: “dialog”. Dit is ook hét kernbegrip in zijn programmatische encycliek *Ecclesiam suam*<sup>19</sup>. Met name de dialoog met de buitenwereld zal in dit pontificaat, ook na het concilie, een centraal aandachtspunt blijven, en bovendien sloot dit erg mooi aan bij de *aggiornamento*-gedachte van Johannes XXIII.



Het dialogale werd wellicht het meest voelbaar in de niet aflatende steun van Paulus VI aan de oecumene en het gesprek met de niet-christelijke religies. In de marge van Vaticanum II vindt dan ook zijn historische ontmoeting plaats met de patriarch van Constantinopel, Athenagoras<sup>20</sup>. En dat niet toevallig in Jezuzalem. In de nasleep van deze gebeurtenis een minstens even belangrijk gebeuren: op de voorlaatste dag van het concilie, op 7 december 1965, wordt door Mgr. Johannes Willebrands een officiële verklaring voorgelezen waarin de wederzijdse banvloeken uit het jaar 1054, die de aanzet van het Oosters schisma vormden, werden nietig verklaard. Een mijlpaal voor de oecumene. En toch. Al snel werden enkele verschilpunten tussen deze nieuwe paus en zijn voorganger zichtbaar: waar Johannes XXIII het concilie en de besluitvorming geheel overliet aan de bisschoppen zelf, zou Paulus VI meer en vaker sturend optreden en van bovenaf tussenkomen<sup>21</sup>. Deze interventies werden hem niet steeds in dank afgenomen. Kort enkele trekken om te illustreren waar het over gaat.

## VII. *Het kerkdebat*

Een van de kerndebatten van het concilie was dat over de Kerk, wat uiteindelijk zou uitmonden in de promulgatie van de constitutie *Lumen gentium* in november 1964. In de nasleep van Vaticanum I en de eerste helft van de 20<sup>ste</sup> eeuw was de opvatting van de structuur van de Kerk erg juridisch en hiërarchisch verankerd. Denk hierbij aan een piramidaal model, met de paus als hoogste bestuurder bovenaan. Over precies dat bestuur, en met name de rol van de gewone gelovigen, maar ook van de bisschoppen en ook weer hun verhouding tot de paus zou drie zittingen lang hevig debat worden gevoerd. Een debat dat Paulus VI met argusogen volgde, en waarin hij zich liet adviseren door Carlo Colombo, een theoloog waarin hij persoonlijk vertrouwen stelde.

Het inzicht was in de theologie namelijk gegroeid dat de Kerk anders gedacht moet worden, veeleer van onderuit, als gemeenschap van alle gelovigen. Of, om meer te nuanceren: als gemeenschap van *alle gedoopten*. Vaticanum I werd daarmee

niet tenietgedaan, maar de strekking was voortaan dat het *sacrament* van het doopsel als fundament zou gelden voor denken over de Kerk. Dat heeft heel wat theologische en structurele implicaties, onder andere een aandacht voor het Bijbelse beeld van het “Volk Gods” als basisbegrip in de ecclesiologie, eerder dan het klassieke negentiende-eeuwse *societas perfecta*. Binnen die brede, op het doopsacrament geënte gemeenschap wordt dan ook het gewijde ambt opnieuw bekeken. De lijn van de sacramentele ecclesiologie wordt doorgetrokken, en alweer vormt een sacrament, de wijding, de basis voor het argumenteren. Slechts op sacramentele – en niet in de eerste plaats op juridische – gronden bestaat er een onderscheid binnen het godsvolk. Van daaruit benadrukten de concilievaders wat de drietrapsstructuur van het gewijde ambt heet: het diaconaat als eerste trede. Dit werd binnen deze context niet langer gezien als een opstapje naar het priesterschap – het zogenaamde transeunt diaconaat – maar als zelfstandige wijding, hersteld in de vorm van het permanent diaconaat, die ook voor gehuwde mannen openstaat. Vervolgens is er de priesterwijding als tweede trap, en tot slot de volheid van het gewijde ambt, bekleed door de bisschoppen. Het is binnen dit “college van bisschoppen” dat de bisschop van Rome een centrale plaats bekleedt, als teken van eenheid. Dit laatste was een teer punt in de debatten<sup>22</sup>.

Eén en ander heeft immers gevolgen voor het concrete bestuur van de Kerk, lokaal en universeel. De verschuiving is nog het best te omschrijven in de woorden die de bijbelwetenschapper en Nederlandse kardinaal Alfrink gaf, wanneer hij de verhouding tussen paus en bisschoppen analoog stelde aan de verhouding tussen Petrus en de apostelen. Ik citeer even: we verlaten het “Petrus en de apostelen” van Vaticanum I, ten voordele van het “Petrus en de *overige* apostelen”. Dat ene woordje, “overige”, maakte een wereld van verschil, want het plaatst de paus niet vooreerst boven en buiten, maar centraal binnenin het college van bisschoppen, vandaar de term “collegialiteitsleer”. Ook hier insisteert het concilie blijvend op het sacramentele denken als grond voor het denken over de Kerk, wanneer men stelt dat de bisschoppen, krachtens hun sacramentele wijding (*vi consecrationis*), deelnemen deel aan het universele bestuur. Een bijzondere en praktische manier om aan

deze universele participatie uitdrukking te geven was de notie van synodaliteit, en bij uitstek een permanente synode die de paus zou gaan bijstaan in zijn bestuur over de wereldkerk<sup>23</sup>. Een kleine voetnoot hierbij, alvorens terug naar de houding van Paulus VI te keren: in een kerkleer die zich stoelt op sacramenten (doopsel en wijding) eerder dan op juridische structuren zwijgen de documenten van Vaticanum II in alle talen over het kardinaat. Als structuur binnen de Kerk is dat, voor wie ecclesiologisch gesproken de sacramentele grondstructuur van de Kerk als gemeenschap voor ogen heeft, geen centraal gegeven.

### *VIII. Een zwarte week*

Maar terug naar de geschiedenis: precies in het collegialiteitsdebat toonde Paulus VI zich uiterst bezorgd on de richting die het concilie uitging. Toen de concilievaders eind november 1964 een zoveelste herziene versie van het "Schema over de Kerk" onder ogen kregen bleek tot hun verbazing bij het verslag over de herzieningen aan het derde hoofdstuk, waarin de collegialiteit ter sprake kwam, een nota ingevoegd. Van bovenaf, zonder consultatie met de concilievaders werd een "voorafgaande verklarende nota" ingeschoven bij het hoofdstuk over de kerkelijke hiërarchie. Deze voorafgaande nota zelf schafte als zodanig niets af van de leer over de collegialiteit, maar bepaalde wel de interpretatierichting ervan, en gaf uitdrukking aan de bekommernis om de pauselijke prerogatieven die Vaticanum I had bepaald niet af te zwakken<sup>24</sup>. De reacties waren ontgoocheling, teleurstelling en woede van de zijde van zeer veel concilievaders. De week waarin dit voorviel werd in de pers al snel als de *Settimana nera*, de zwarte week van Vaticanum II bestempeld. Prominente theologen als Henri de Lubac, maar ook de jonge Joseph Ratzinger, aanwezig als peritus van kardinaal Frings lieten zich zeer scherp uit over dit pauselijke optreden<sup>25</sup>. Ook elders zou de paus ingrijpen: zo bijvoorbeeld omtrent het thema van de geboorteregeling, een problematiek die door de paus aan het concilie werd onttrokken<sup>26</sup>. De zaak werd door een pauselijke commissie voort bestudeerd en uiteindelijk in 1968 nam Paulus VI de beslissing de fel omstreden encycliek *Humanae vi-*

*tae* uit te vaardigen – andermaal tegen het advies van de meerderheid van zijn raadgevers in. De reacties hierop waren zo breed en zo fel dat hij in de tien laatste jaren pontificaat die volgden geen enkele encycliciek meer schreef. Maar keren we terug naar Vaticanum II.

Het voorval van de zwarte week toont ons enkele zaken: vooreerst te beginnen het feit dat het concilie niet in een vacuum plaatsgreep. Net als ieder ander concilie in de lange geschiedenis van de Kerk ontving en recipieerde Vaticanum II het verleden. Concilies recipiëren het canoniek recht, de vroege traditie, de Schrift, en evenzeer de leerstellige uitspraken van vroegere pausen en andere concilies. Tegelijk is elk nieuw concilie ook een knooppunt, een verdichtingsmoment waarin de traditie voortschrijdt. Dit impliceert dat het theologisch gesproken bizar is wanneer vandaag sommigen precies de traditie hanteren als argument ter afwijzing van Vaticanum II. Elk concilie *is* traditie, en bepaalt mee hoe voortaan de voorafgaande traditie wordt “herlezen”. Dit brengt soms spanningen mee, zowel naderhand als tijdens het concilie. Op Vaticanum II bestonden dan ook sterke behoudsgezinde fracties die zich fel kantten tegen nieuwe ontwikkelingen of interpretaties. Men denke aan de groep rond Mgr. Lefebvre, die deel uitmaakte van een behoudsgezinde lobbygroep van concilievaders onder de naam *Coetus internationalis patrum*. Het concilie kende ook andere lobbygroepen, zoals bijvoorbeeld de groep *Jésus, l’église et les pauvres* rond Mgr. Gauthier, waar ook dom Helder Camara en Mgr. Himmer, de bisschop van Doornik, zich actief voor inzetten<sup>27</sup>.

Die veelheid aan opinies en groeperingen maakt van Vaticanum II een gebeuren met inherente fricties, met een voor elk onderwerp of thema wisselende minderheid en meerderheid. Dat werd met name zichtbaar in de debatten over de oecumene in de aanloop naar *Unitatis redintegratio*, de godsdienstvrijheid die haar beslag kreeg in *Dignitatis humanae*<sup>28</sup>, of de verhouding tot de niet-christelijke religies zoals de concilievaders haar neerlegden in *Nostra aetate*. Het is van belang te onderstrepen dat meerderheden en minderheden steeds een wisselende samenstelling hadden. Een bisschop kon dan weer eens met de meerderheid en op andere thema’s met de minderheid meestemmen.

Een mooi voorbeeld is de Belgische kardinaal Suenens, die op het merendeel van de thema's de meerderheid ondersteunde, maar in het debat over de maagd Maria resoluut de minderheidspositie innam. Tot frustratie en onbegrip van zijn collegae Belgische bisschoppen<sup>29</sup> verweet Suenens de teksten over de Kerk te zijn doordrongen van een "anti-mariaal christocentrisme". Mgr. Charue van Namen getuigt in zijn dagboeken van zijn onbegrip hierover.

Met betrekking tot de vorming van fracties valt nog iets anders op te merken: inderdaad, de meningen waren vaak sterk verdeeld (men kan evengoed denken aan het politiek geladen verzet tegen een verklaring over de joden waarin het antisemitisme zou worden afgewezen; en het religieus gefundeerder verzet hiertegen van de zijde van de Arabische christenen). Maar tegenover deze verdeelde aanblik staat ook de eis van de paus om elk document uiteindelijk met quasi unanimiteit goed te keuren, en voorwaarts te geraken zonder de eenheid in de Kerk op te geven. Daarmee is het meteen boeiend te weten dat Mgr. Lefebvre, het boegbeeld van de Pius X broederschap die tot op vandaag zoveel bezwaren aantekent bij de conciliaire leer, destijds zelf alle concilieteksten mee ondertekende, inclusief de constitutie over de Liturgie *Sacrosanctum concilium*.

Concilie zijn grote assemblees, en het sluiten van compromissen is onontbeerlijk. Teksten werden gecomponeerd worden die uiteindelijk door alle vaders konden worden ondertekend. Vandaag wordt dat soms gezien als een zwakte, en kan men verlangen dat het concilie scherper in deze of gene richting uitspraken zou hebben gedaan, of meer eenduidig zou zijn geweest in zijn verklaringen. Wie vandaag de teksten leest ontkomt niet aan de constatering dat sommige teksten ambigu zijn. Een andere manier om ernaar te kijken is deze ambiguïteit, en het feit dat de teksten vele lezingen en interpretaties toelaten, te zien als een rijkdom. Een manier om het debat open te houden binnen een aantal krijtlijnen, en om een legitieme veelheid aan stemmen toe te staan binnen de Kerk. Precies in haar weigering tot reductie, haar weigering om haar identiteit volledig op te hangen aan de overtuigingen van één enkele fractie, hervindt de Kerk zichzelf als "katholiek". Net dit houdt ook de rijkdom van het concilie in.

### IX. *De theologen op het concilie*

Met het bovenstaande is duidelijk dat aan de teksten eindeloos werd gesleuteld en gewijzigd. En zo komen we in een laatste luikje terug bij de theologen uit, een categorie deelnemers waarover we nog weinig meldden, buiten het namedropping van enkele coryfeeën als Yves Congar, Henri de Lubac, Edward Schillebeeckx, Joseph Ratzinger... Ze behoren stuk voor stuk tot de theologische protagonisten van de twintigste eeuw, en hebben minstens dat punt gemeen dat ze allen actief, en doorgaans ook proactief aanwezig waren op het concilie. Precies in het veldwerk van het concilie speelden de theologen een rol van betekenis. Op meerdere vlakken.

Vooreerst, bij de debatten in de Sint-Pietersbasiliek mochten enkel de officiële *periti* aanwezig zijn, spreken was er niet hun deel. Wat, luidt de vraag, deden de theologen, die toch in grote getalen aanwezig waren in Rome, dan wel? Om te beginnen waren er natuurlijk veel meer theologen aanwezig in Rome dan het ruime tweehonderdtal officiële concilie-experts. Theologen als Schillebeeckx en Hans Küng hadden nooit het statuut van *peritus* – die laatste weigerde overigens het hem meermaals aangeboden statuut, uit vrees dat hij zich anders teveel zou hoeven compromitteren. Maar, een en ander weerhield deze theologen er niet van zich volop te engageren en invloed uit te oefenen.

Die invloed kon behoorlijk rechtstreeks zijn, onder andere door het schrijven van interventies voor concilievaders. Niet zelden waren het de bisschoppen die spraken, maar de stem van de theologen erachter die klonk in de concilie-aula. Schillebeeckx schreef meerdere interventies voor kardinaal Alfrink en Mgr. Bekkers, om maar één voorbeeld te noemen. En Schillebeeckx is een mooi voorbeeld van iemand zonder officieel statuut, die ook andere pistes bewandelde. Bijvoorbeeld door in Rome lezingen en conferenties te geven. Het kruim van de theologenwereld was aanwezig, én het wereldepiscopaat. Dus tussen de bedrijven door was dit voor vele bisschoppen – die in hun dagelijks bestuurswerk niet altijd de tijd hadden om de recente theologische ontwikkelingen te volgen – een uitgelezen

kans om als het ware een “tweede theologische scholing” te ontvangen. Over elk thema dat ter sprake kwam op het concilie gaven de theologen speeches voor nationale bisschoppenconferenties of brede groepen geïnteresseerden. Net zo voor de andere namen. Dus de opties zijn tot nog toe: *ghostwriting* voor concilievaders en lezingen geven. Voor de *periti* was er natuurlijk het werk als consultant in een van de vele commissies.

Maar er zijn nog meer opties. Terugdenkend aan de schemata die bij aanvang van het concilie onder de vaders werden verdeeld diende zich een andere kans aan. Vele theologen deden meer dan slechts kritisch reageren op de voorliggende officiële schema’s. Om de bisschoppen een theologisch alternatief in de hand te geven schreven een aantal onder hen theologen meteen officieuze vervangsschemata, die niet zelden in grote oplages anoniem onder de bisschoppen werden verspreid. Bijvoorbeeld voor de tekst over de openbaringsbronnen, die uitermate scherp werd aangevallen door de concilievaders in de eerste zitting was dit het geval<sup>30</sup>. Het duo Karl Rahner en Joseph Ratzinger achtte de theologische stellingnames die de voorbereidende Theologische Commissie – pendant van de Congregatie voor de Geloofsleer – in het officiële schema over de openbaring legde achterhaald. Beiden schreven een eigen *Disquisitio brevis*, waarin zij zelf een meer “progressieve” versie van de openbaringsleer ontvouwd<sup>31</sup>.

Soms had het schrijven van zo een vervangsschema een verregaand effect: kardinaal Suenens verzocht bijvoorbeeld de Leuvense theoloog Gerard Philips om voor het preconciliaire Schema over de Kerk – afgekraakt door de Brugse Mgr. De Smedt als clericalistisch, juridiserend en triomfalistisch – een eigen tekst te schrijven. Philips had zelf mee het officiële schema geredigeerd, en schreef in samenwerking met Rahner en Yves Congar een compromis. In het voorjaar van 1963 leidde dit ertoe dat het oude en officiële schema werd afgevoerd, en voortaan de tekst van Philips de basis vormde voor het debat over de Kerk. Zo kom ik weer bij het kerkdebat terecht, en is de cirkel stilaan rond.

### *X. Slotwoord*

Dan nog een allerlaatste punt: het beeld dat hier werd geschetst kan een indruk nalaten van een concilie als iets waar tactiek, diplomatie, en politieke handigheid de boventoon hebben. Die zaken spelen ongetwijfeld, maar er is meer. Om dat te tonen wil ik graag eindigen met woorden die niet de mijne zijn, maar die ik haal uit het dagboek van de zonet vermelde Gerard Philips. Hij pende in november 1965, een maand voor het einde van Vaticanum II deze woorden neer. Op dat moment moest hij noodgedwongen zijn conciliewerk staken, nadat hij zich zodanig had ingezet dat zijn gezondheid er ernstig onder ging lijden. Ik citeer graag deze eminente theoloog:

Het gevoel niets dringends te doen te hebben is mij heel ongewoon. Het conciliewerk is voor mij een harde dobber geweest. Doch nu is alles nagenoeg voorbij. Ik kan dus gerust verdwijnen... Het is een zeer vreemde geschiedenis geweest, en veel mensenervaring heb ik ermee opgedaan. Het was niet altijd hartversterkend. Ik heb de indruk dat veel geestelijken meer intellectuele deugd nodig hebben dan meer verstand. Dat pleit niet helemaal ten gunste van onze corporatie. Soms, meermaals zelfs, komen we aan menselijkheid tekort. Ook het angstgevoel over de rechtgelovigheid speelt bij velen een kwade rol, maar dat gevoel komt eerder voort uit een tekort aan geloof aan de éne kant, en uit gebrek aan wetenschappelijke informatie en vorming aan de andere. Dat tekort wordt dan bewust uit starheid aangevuld. Toch, het blijkt dat er een aantal zijn die de rechtgelovigheid zeer breed en meer dan eens al te breed opnemen. Dat heeft mij meer dan eens leed gedaan, omdat het ons werk voor breder ernstiger inzicht zwaar bemoeilijkte. Op al die kromme lijnen schrijft de Heilige Geest zijn rechte uitspraken. Het is geen louter mensenwerk. Goddank<sup>32</sup>.

*Noten:*

1. Enkele recente overzichtswerken verdienen een melding hier, zoals N.P. TANNER, *Vatican II. The Essential Texts*, New York, Paulist Press, 2012;



P. CHENAUX, *Il Concilio Vaticano II*, Rome, Carocci, 2012; M. FAGGIOLI, *Vatican II. The Battle for Meaning*, New York, Paulist Press, 2012.

2. Het meest complete wetenschappelijke overzicht van Vaticanum II is vandaag het vijfdelige werk, uitgegeven door G. ALBERIGO en J.A. KOMONCHAK (red.), *The History of Vatican II*. 5 vols. Vol. 1: *Announcing and Preparing Vatican Council II. Toward a New Era in Catholicism*; Vol. 2: *The Formation of the Council's Identity. First Period and Intersession, October 1962-September 1963*; Vol. 3: *The Mature Council. Second Period and Intersession, September 1963-September 1964*; Vol. 4: *Church as Communion. Third Period and Intersession, September 1964-September 1965*; Vol. 5: *The Council and the Transition. Fourth Period and the End of the Council, September-December 1965*, New York/Leuven, Orbis/Peeters, 1995-2006. Verder is er ook het belangrijke theologische commentaar, onder de editie van P. HÜNERMANN en B.J. HILBERATH (red.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 vols. Vol. 1: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*; Vol. 2: *Sacrosanctum Concilium – Inter mirifica – Lumen gentium*; Vol. 3: *Orientalium Ecclesiarum – Unitatis redintegratio – Christus Dominus – Optatum totius – Perfectae caritatis – Gravissimum educationis – Nostra aetate – Dei Verbum*; Vol. 4: *Apostolicam actuositatem – Dignitatis humanae – Ad gentes – Presbyterorum ordinis – Gaudium et spes*; Vol. 5: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2004-2006.

3. Over dit generationele aspect, en over een interpretatiekader om het concilie in deze tijd, wars van controverse, te lezen verwijs ik graag naar de bijdrage die ik publiceerde onder de titel “Van dualisme naar veelheid. Pleidooi voor een katholieke lezing van het Tweede Vaticaans Concilie”, in *Collationes* 42 (2012) 381-401.

4. N. COUSINS, *The Improbable Triumvirate. An Asterisk to the Hopeful Year 1962-1963*, New York, Norton, 1972.

5. Voor een toegankelijk overzicht, zie H. RONDET, *Vatican I. Le concile de Pie IX, la préparation, méthode de travail, les schémas restés en suspense* (Théologie, pastorale et spiritualité), Parijs, Lethielleux, 1962.

6. Over de ontwikkelingen van Trente tot Vaticanum II, zie R. BULMAN & F.J. PARRELLA (red.), *From Trent to Vatican II. Historical and Theological Investigations*, New York, Oxford University Press, 2006.

7. Voor de brief, ondertekend door kardinaal Staatssecretaris Tardini op 18 juni 1959, zie de *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II ap- parando* (AD), in AD I/2.1, p. x-xi.

8. Deze *Quaestiones commissionibus praeparatoriis oecumenici Concilii Vaticanae II positae*, zoals de titel ervan voluit luidt, treft men in de AD II/2.1, p. 408-415.

9. JOHANNES XXIII, *Motu proprio Superno Dei Nutu* (5 juni 1960), in *Acta Apostolicae Sedis* 52 (1960) 433-437.

10. Recent gaat de aandacht van het Vaticanum II-onderzoek ook meer uit naar de invloed van de preconciulaire bewegingen en de wijze waarop het concilie deze bewegingen recipieert. Zie G. ROUTHIER, P.J. ROY & K. SCHELKENS (red.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau*.

*La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 95), Turnhout, Brepols, 2011.

11. Zie hierover de studie van M. LAMBERIGTS & L. DECLERCK, *Gaudet mater ecclesia. Johannes XXIII's openingsrede op het Tweede Vaticaans Concilie*, in *Collationes* 42 (2012) 363-379. Een breed opgezette studie van de notie *aggiornamento* is die van M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischer Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation* (Paderborner theologische Studien 48), Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007.

12. S SCHMIDT, *Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit*, Graz, Styria, 1989.

13. M. VELATI, *Un indirizzo a Roma. La nascita del Segretariato per l'unità dei cristiani (1959-1960)*, in G. ALBERIGO (red.), *Il Vaticano fra attese e celebrazione* (Testi e ricerche di scienze religiose. N.S., 13), Bologna, Il Mulino, 1995, p. 83-84

14. Een auteur die in zijn benadering van Vaticanum II veel aandacht betoont voor het aspect van de stijl en het genre taalgebruik dat eigen is aan dit concilie, is J.W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

15. Een toegankelijke en meer uitgebreide inleiding in de procedure, maar ook de bredere achtergronden van Vaticanum II treft men in J. METTEPENNINGEN & K. SCHELKENS, *Van Concilie tot Concilie. Hoofdpijnen en fragmenten van de geschiedenis van kerk en theologie van Vaticanum I tot Vaticanum II*, Antwerpen, Halewijn, 2010.

16. M. LAMBERIGTS & A. GREILER, *Concilium episcoporum est. The Interventions of Liénart and Frings Revisited*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 73 (1997) 54-71.

17. Over de waarnemers en hun rol op het concilie, zie M. VELATI, *Separati ma fratelli. Gli osservatori non cattolici al Vaticano II (1962-1965)* (Testi e ricerche di scienze religiose, N.S., 16), Bologna, Il Mulino, 2013.

18. Dit wordt erg duidelijk in de recente dagboekeditie van de oekraïense Grieks-katholieke metropoliet Hermaniuk. Zie K. SCHELKENS & J.Z. SKIRA (red.), *The Conciliar Diary of Metropolitan Maxim Hermaniuk C.S.S.R. (1911-1996)* (Eastern Christian Studies, 15), Leuven, Peeters, 2012. Over het politieke aspect van het concilie zie ook A. MELLONI, *L'Altra Roma. Politica e S. Sede durante il Concilio Vaticano II, 1959-1965*, Bologna, Il Mulino, 2000.

19. PAULUS VI, *Ecclesiam Suam* (6 augustus, 1964), in *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 609-659.

20. Over Paulus VI en de oecumene, zie ISTITUTO PAOLO VI, *Paolo VI e l'ecumenismo* (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 23), Brescia, Istituto Paolo VI, 2001. Zie verder L. VISCHER, *The Ecumenical Movement and the Roman Catholic Church*, in H.C. FEY (red.), *A History of the Ecumenical Movement 1948-1968*, Genève, Wereldraad van Kerken, 2004, p. 314-322.

21. ISTITUTO PAOLO VI, *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio* (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 7), Brescia, Istituto Paolo VI, 1989.

22 Voor een diepere uitwerking van deze problematiek met literaturopgave, zie K. SCHELKENS *et al.*, *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI* (Brill's Series in Church History, 63), Leiden & Boston, Brill, 2013.

23 M. FAGGIOLI, *Prassi e norme relative alle conferenze episcopali tra concilio Vaticano II e postconcilio (1959-1998)*, in A. MELLONI & S. SCATENA (red.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact* (Christianity and History), Münster, LIT, 2005, p. 265-296. Zie ook het recente volume van J. GROOTAERS, *Heurs et malheurs de la collégialité. Pontificats et synodes face à la réception de Vatican II* (Annua Nuntia Lovaniensia, 69), Leuven, Peeters, 2012.

24 Voor één van de meest degelijke weergaves van de problematiek van de Nota explicativa praevia, zie L. DECLERCK, *Les réactions de quelques "periti" du Concile Vatican II à la Nota explicativa praevia* (G. Philips, J. Ratzinger, H. De Lubac, H. Schauf), in *Notiziario Istituto Paolo VI* 61 (2011) 47-69.

25 Over de Nota en de Zwarte Week, zie J. GROOTAERS, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia*, *Lumen Gentium, Chapitre III* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 72), Leuven, Peeters, 1986; zie ook de bijdrage van kardinaal L.A. TAGLE, *The Black Week of Vatican II. November 14-21, 1964*, in G. ALBERIGO & J.A. KOMONCHAK (red.) *History of Vatican II*, vol. 3, p. 388-452.

26 J. GROOTAERS & J. JANS, *La régulation des naissances à Vatican II. Une semaine de crise* (Annua Nuntia Lovaniensia, 43), Leuven, Peeters, 2002.

27 D. PELLETIER, *Une marginalité engagée. Le groupe Jésus, l'église et les Pauvres*, in J. GROOTAERS – M. LAMBERIGTS – C. SOETENS (red.), *Les Commissions Conciliaires à Vatican II*, Leuven, Peeters, 1996, p. 63-89.

28 S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II* (Testi e ricerche di scienze religiose, 31), Bologna, Il Mulino, 2003.

29 Over de uitzonderlijke rol van de Belgen op het concilie zie D. DONNELLY, J. FAMERÉE, M. LAMBERIGTS en K. SCHELKENS (red.), *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 216), Leuven, Peeters, 2008.

30 Zie K. SCHELKENS, *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II. A Redaction History of the Schema de fontibus Revelationis* (Brill's Series in Church History, 41), Leiden and Boston, Brill, 2010.

31 Hierover meer in G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums* (Innsbrucker theologische Studien 59), Innsbruck, Tyrolia, 2001.

32 K. SCHELKENS (red.), *Carnets conciliaires de Mgr Gérard Philips, secrétaire adjoint de la commission doctrinale. Texte néerlandais avec traduction française et commentaires. Avec une Introduction par Leo Declerck*, (Instrumenta theologica, 29), Leuven, Peeters, 2006.

# DE ERFENIS VAN VATICANUM II

## RECEPTIE EN INTERPRETATIE

LEO KENIS

### *I. Het concilie en zijn receptie*

Het tweede Vaticaans concilie was een gebeuren, uniek in zijn historische ontwikkeling en dynamiek. Om de reële betekenis ervan te achterhalen, dringt de vraag zich op naar de erfenis van het concilie: wat heeft Vaticanum II aan de Kerk en de wereld nagelaten? Die erfenis vinden we terug in de richtlijnen, oriëntaties en concrete hervormingen van het concilie en in de manier waarop de kerkgemeenschap die heeft aanvaard en beleefd. Om Giuseppe Alberigo te citeren: “L’héritage de Vatican II s’incarne dans sa réception”, de erfenis van Vaticanum II krijgt gestalte, wordt reëel in haar receptie<sup>1</sup>. Over die receptie, én over de erin geïmpliceerde vraag naar de interpretatie van het concilie, zullen we het in deze bijdrage hebben<sup>2</sup>.

Het begrip receptie is in het algemene taalgebruik stilaan een containerbegrip geworden om elke vorm van aanvaarding, overname, toepassing weer te geven. Wanneer het wordt gebruikt in verband met concilies heeft het begrip echter een specifieke én eminent theologische inhoud<sup>3</sup>. Receptie van een concilie betekent dat een gemeenschap van gelovigen de opvattingen, leerstellingen, gebruiken die haar door dat concilie worden aangereikt, aanvaardt en toe-eigent en ze in de beleving en expressie van haar geloof integreert. Receptie van een concilie heeft altijd te maken met een veranderingsproces, een hervorming die in de Kerk wordt doorgevoerd en die de kerkgemeenschap zich dient eigen te maken. Gelovigen kunnen ook weige-

ren dat te doen, dan hebben we te maken met non-receptie. In ieder geval manifesteert zich in die receptie de *sensus fidelium*: de geloofszin, het vermogen van de gelovige gemeenschap om over de rechtmatigheid van besluiten en richtlijnen van concilies te oordelen en zodoende een onmisbare bijdrage te leveren aan de ontwikkeling van leven en leer in de Kerk.

In wat volgt schetsen we in een historisch overzicht de grote lijnen van de receptie van het Tweede Vaticaans Concilie door de katholieke kerkgemeenschap, en uiteraard maken discussies over de interpretatie van het concilie daar een essentieel deel van uit. Even vanzelfsprekend kan die receptiegeschiedenis niet los gezien worden van de soms grote spanningen, die aanwezig waren in de Kerk en in de spectaculair veranderende wereld waarin ze zich staande moest houden.

Een periodisering kan helpen greep te krijgen op die evolutie van een halve eeuw. We hanteren een eenvoudige, pragmatische onderverdeling in drie periodes: (1) de postconciliaire jaren, *grosso modo* van 1965 tot 1985, waarin een aanvankelijk enthousiast gedragen hervorming al in de jaren 1970 polarisering opwekte en begon te stagneren; (2) de twee decennia vanaf 1985, het jaar waarin de bijzondere bisschoppensynode over het Tweede Vaticaans Concilie een keerpunt markeerde; (3) de periode vanaf 2005, het jaar van het aantreden van paus Benedictus XVI, waarmee een nieuwe fase in de receptie van het concilie leek aan te breken. Na dat overzicht presenteren we kort enkele van de vele modellen die in recente jaren zijn voorgesteld om een integrale hermeneutiek van het concilie te ontwerpen.

## *II. De postconciliaire jaren (1965-1985)*

Het besef van de noodzaak om een adequate interpretatie van de betekenis en draagwijdte van het concilie te ontwikkelen was al aanwezig tijdens het concilie zelf. We vinden het treffend verwoord in een toespraak van iemand die het concilie van nabij meemaakte, de toen nog relatief “jonge”, toen 51-jarige, Edward Schillebeeckx. Deze Vlaamse theoloog was op het concilie zeer actief als adviseur van de Nederlandse bis-

schoppen en ook in de opinievorming ten gunste van de conciliaire vernieuwing. Op 1 december 1965 hield Schillebeeckx in Rome een lezing naar aanleiding van de sluiting van het concilie<sup>4</sup>. Hij tekende meteen enkele krijtlijnen uit voor wat receptie en hermeneutiek van het concilie konden betekenen. Schillebeeckx ging ervan uit dat elke toekomstige reflectie over de betekenis van het concilie gebaseerd diende te zijn op het besef van het verschil tussen de conciliaire en postconciliaire tijd. In de periode van het concilie waren de dynamiek en de geest waarin het concilie plaatsvond (het “in staat van concilie” zijn) cruciaal, in de nu aanbreekende tijd na het concilie stond het resultaat van het concilie centraal, en dat waren de door het concilie uitgevaardigde teksten. Deze nieuwe situatie was volgens Schillebeeckx duidelijk verwoord door Paulus VI in een concilietoespraak van 18 november 1965, waarin de paus stelde: “Voortaan zal *aggiornamento* voor ons betekenen: het verlicht doordringen in de geest van het concilie en het trouw toepassen van de directieven die het concilie op zulk een gelukkige en heilige wijze heeft uitgestippeld”. Hiermee, stelde Schillebeeckx, krijgt het kerkelijke *aggiornamento* een nieuwe betekenis:

Vóór en tijdens het begin van het concilie betekende *aggiornamento* het openstoten van de deuren en op verkenningstocht gaan. Maar intussen heeft het concilie concrete besluiten getroffen, het *aggiornamento* is voortaan gekanaliseerd. Daarin schuilt tegelijkertijd het gevaar van een ‘postvaticaanse katholicisme’, zoals het concilie van Trente de aanleiding werd van een verstard ‘posttridentijns rooms katholicisme’; althans als men zich uitsluitend zou vastleggen op de geciteerde laatste halfzin van de paus (‘trouwe toepassing van de conciliaire directieven’) en de eerste halfzin (‘doordringen in de geest van het concilie’) zou vergeten<sup>5</sup>.

Voor Schillebeeckx was het van vitaal belang om de twee samen te houden: de geest, de dynamiek van het concilie, en de teksten, het richtinggevende resultaat ervan. De kerkgemeenschap diende zich voortaan te richten op de door het concilie nagelaten teksten, maar om niet verstarren moest zij die teksten

blijven lezen in de geest van het concilie. Met dit evenwicht tussen de geest en de letter was al een interpretatiesleutel van het concilie geformuleerd waarover spoedig controversen zouden ontstaan.

De concrete uitvoering van de conciliaire erfenis was al aan de gang op het ogenblik dat Schillebeeckx zijn lezing gaf. Al voor het afsluiten van het concilie waren commissies werkzaam om de eerste conciliebesluiten in richtlijnen om te zetten. Een kort overzicht van de belangrijkste structurele veranderingen geeft een idee van de transformatie die in deze initiële receptie van het concilie in de Kerk teweeg werd gebracht.

### 1. *De postconciliaire vernieuwing*

In de jaren 1960, onmiddellijk na en in opdracht van het concilie werd een reeks hervormingen uitgevoerd die het aanzicht van de rooms-katholieke Kerk op korte tijd grondig veranderden. Het initiatief van die hervormingen kwam van de centrale leiding van de Kerk, en ook daar, in de beleidsinstellingen, werden talrijke vernieuwingen doorgevoerd.

#### 1.1. Hervormingen in de centrale beleids- en overlegorganen

De paus zelf nam het op zich een hervorming door te voeren van de curie, het centrale gezagsapparaat dat tijdens het concilie onder druk was komen te staan om zich aan de moderne vormen van beleid en besluitvorming aan te passen. Het Heilig Officie werd in 1965 hervormd en veranderde in de Congregatie van de geloofsleer; verdere hervormingen van de instelling, meer bepaald in de procedures van onderzoek, werden in latere jaren slechts langzaam doorgevoerd. Het Staatssecretariaat kreeg een centrale rol (1967) in het bestuur van de Kerk. Nieuwe gremia, zoals de commissie *Justitia et Pax* (1967), werden opgericht en in hun functioneren bevestigd. Sommige hervormingen hadden een hoog symbolisch gehalte, zoals de afschaffing van de Index van verboden boeken (1965), andere waren zeer delicaat omdat ze aloude posities verstoorden, zoals de instelling van een leeftijdsgrens op 80 jaar voor kardinalen inzake

lidmaatschap van de curie en deelname aan de pauskeuze (1970).

Een belangrijke vernieuwing was de instelling van de bisschoppensynode in 1965, die werd opgezet als een soort voortzetting van het concilie. Op regelmatig plaatsgrijpende synodes zouden alle bisschoppen samenkomen om de paus in het bestuur van de Kerk bij te staan en gezamenlijk overleg te plegen. Aldus werd de medeverantwoordelijkheid van het wereldepiscopaat gevestigd. Spoedig zou blijken dat de synode meer een orgaan van advies dan van medebeslissing werd, steeds meer gestuurd door Rome.

De eerste synode vond plaats in september-oktober 1967 en drong er bij de paus op aan een theologencommissie op te richten. In 1969 ging de Internationale Theologische Commissie van start. Ze was een onderdeel van de Congregatie van de geloofsleer en kreeg als opdracht overleg te plegen en advies te verlenen in belangrijke geloofsvragen. Verder werd op de eerste twee synodes in 1967 en 1969 een begin gemaakt met de hervorming van het kerkelijk recht. Dit leidde tot de afkondiging van een nieuwe *Codex Iuris Canonici* in 1983.

## 1.2. Hervormingen in de lokale kerken

Naast de hervormingen in het centrum van de Kerk, werden al even ingrijpende vernieuwingen doorgevoerd aan de basis en in de periferie. Bij die hervormingen werden de gelovigen actief betrokken<sup>6</sup>.

De eerste en meest intens beleefde conciliaire vernieuwing werd doorgevoerd in de liturgie. Ze was al tijdens het concilie ingezet met heel concrete hervormingen, die de vertrouwde beleving van het geloof fundamenteel veranderden. De hervorming van de liturgie was erop gericht de door het concilie aanbevolen actieve deelname van de gelovigen aan de eredienst te stimuleren.

In de lokale kerken werden talrijke vernieuwingen doorgevoerd in het pastoraal beleid en overleg. Hier was het sleutelwoord medeverantwoordelijkheid, meer bepaald ook van de leek in de Kerk. Op nationaal vlak werden de bisschoppencon-



ferenties ingevoerd, op diocesaan en parochiaal vlak priesterraden, pastorale raden en veel meer. Overal ontstonden netwerken van overlegorganen op verschillende niveaus van de pastoraal, waar talrijke gelovigen – voor het eerst – in werden betrokken. Een bijzondere vernieuwing in de lokale kerken was de organisatie van pastorale synodes. De meest ophefmakende en omstreden was die van de Nederlandse kerkprovincie (1966-1970), maar wellicht de meest authentieke en invloedrijke was de conferentie van bisschoppen van Latijns-Amerika, vooral haar vergadering in Medellín (1968).

Ten slotte werden de inzichten en besluiten van het concilie verspreid op het vlak van het geloofsonderricht, en dit gebeurde op verschillende niveaus. Er volgde een stortvloed van concilieliteratuur, waaronder zeer omvangrijke theologische commentaren, die meestal geschreven waren door deelnemers aan het concilie en een analyse en uitleg van de verschillende documenten gaven. Opvallend was de publicatie van geloofsboeken en catechismussen, waarin het geloof volgens de nieuwe inzichten werd verwoord – hier kwam het meest notoire voorbeeld uit Nederland, met de publicatie van de *Nieuwe Katechismus* (de zgn. “Hollandse catechismus”) in 1966.

De vermelde hervormingen waren de tastbare realisaties van een grondige verandering in de beleving van en de reflectie over het geloof, die vrijwel alle domeinen van het kerkelijk leven bestreek en hier niet in detail kan worden behandeld<sup>7</sup>. Op het “interne” vlak is de verandering samen te vatten als een subjectivering van het geloof, een communautarisering van het kerkelijk leven, de valorisering van de rol van de verschillende geledingen van de Kerk (priesters, religieuzen, leken...) en een herontdekking van hun eigenheid en charisma (vooral onder de religieuzen). Naar buiten toe veranderde geleidelijk de ingesteldheid waarmee de Kerk de andere christelijke gemeenschappen benaderde en werden openingen gecreëerd naar andere religies (met name het jodendom). De meest sensationele verandering was misschien wel de grondige verandering in de houding van de Kerk tegenover de “wereld”. Tot dusver was die houding vaak verkrampd en defensief geweest. Nu werd ze

opengegooid, op inspiratie van de pastorale constitutie *Gaudium et spes*, die vaak als de kroontekst van de Kerk van Vaticanum II is voorgesteld.

## 2. *Crisis en polarisering*

De nooit geziene wending in de positie en het zelfverstaan van de Kerk bracht in de eerste jaren na het concilie in de katholieke Kerk een uitzonderlijke dynamiek teweeg. Tegelijk viel die dynamiek – althans in onze westerse wereld – vrijwel samen met een ware revolutie die de samenleving, de politiek en de cultuur van de jaren 1960 overspoelde en uitgerekend ook de gevestigde religies voor immense uitdagingen plaatste<sup>8</sup>. Het kerkelijke hervormings- en veranderingsproces werd meegezogen in een culturele draaikolk, waarin overgeleverde waarden radicaal ter discussie werden gesteld en traditionele instellingen als de kerken door een gezags- en geloofwaardigheids crisis werden getroffen<sup>9</sup>. Dit had voor gevolg dat de kerkelijke hervorming niet alleen enthousiasme wekte, maar evenzeer groeiend onbegrip en verzet opriep bij vele gelovigen die de breuk met hun vertrouwde levenspatroon niet konden of willen aanvaarden en het wegvallen van veel van hun zekerheden toeschreven aan het concilie.

In deze verwarde situatie werd de postconciliaire Kerk dan ook spoedig verdeeld door een polarisatie tussen naar vernieuwing strevende en om behoud bekommerde tendenzen, waarbij spanningen aan de oppervlakte kwamen die al op het concilie aanwezig waren. De polarisatie voedde bij vele kerkleiders een diepe bezorgdheid, die nog toenam door interne crisisverschijnselen als de dramatisch afnemende kerkpraktijk, de daling van roepingen, de toename van uittredingen van priesters en religieuzen. De poging van de centrale kerkelijke overheid om deze dijkbreuk te stuiten miste vaak effect. Soms leidde ze tot een vertrouwensbreuk met de gelovigen naar aanleiding van ingrepen als de encycliek *Humanae vitae* over geboorteregeling uit het “revolutiejaar” 1968.

De binnenkerkelijke spanning, die al in de vroege jaren 1970 aan de oppervlakte kwam, was gespreid over een breed

gamma van posities, van extreem-links tot uiterst behoudsgemind. Deze laatste was de enige kerkelijke strekking die het concilie en zijn hervormingen resoluut verwierp; de bekendste vertegenwoordiger van deze "traditionalisten" was de priesterbroederschap Pius X, in 1970 opgericht door de Franse aartsbischop Marcel Lefèbvre. Belangrijker voor de latere ontwikkeling is wellicht dat de verdeeldheid ook groeide binnen de groep kerkleiders en theologen die ten tijde van het concilie samen tot dezelfde meerderheid behoorden. Er tekende zich een tegenstelling af tussen degenen die de hervorming onverminderd wilden voortzetten en een invloedrijke groep die een groeiende reserve tegenover in hun ogen te optimistische gevolgtrekkingen uit het concilie aan de dag legde. De spanning manifesteerde zich duidelijk in de theologie, en daar wordt ze klassiek geïllustreerd met de tegenstelling tussen de tijdschriften *Concilium* en *Communio*<sup>10</sup>. Tegenover de intentie van de *Concilium*-theologen, met namen als Karl Rahner, Hans Küng, Edward Schillebeeckx, om in de geest van Vaticanum II een nieuwe geloofsinterpretatie uit te werken midden in een voortdurend evoluerende wereld en met bijzondere aandacht voor de jonge kerken, werd in 1972 het tijdschrift *Communio* opgericht door theologen als Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar en Joseph Ratzinger. Zij distantieerden zich van de overdreven optimistische wereldvisie, die naar hun opvatting met name op basis van documenten als *Gaudium et spes* in het geloofsverstaan werd ingevoerd<sup>11</sup>.

Deze laatste groep vond duidelijk meer begrip en steun bij de kerkelijke overheid, meer bepaald aan de top van de Kerk, waar Johannes Paulus II in 1978 als paus aantrad. De nieuwe paus nam de leiding van een gedecideerde politiek om de crisissituatie in de Kerk op te lossen. Op leerstellig vlak werd steeds krachtiger opgetreden tegen theologen van wie men vond dat ze de grenzen van het theologisch toelaatbare overschreden<sup>12</sup>. De leiding van deze strikte doctrinaire controle kwam in 1982 in handen van Joseph Ratzinger, toen die benoemd werd tot prefect van de Congregatie voor de geloofsleer. De verstrakking leidde al sinds de late jaren 1970, onder Rat-

zingers voorganger kardinaal Franjo Seper, tot onderzoeken en veroordelingen van het werk van theologen als Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Jacques Pohier, en richtte zich later, in de jaren 1980, onder andere tegen de bevrijdingstheologie en haar vertegenwoordigers. Tegelijk had het centrale gezag beleidsmatig zijn greep op de lokale kerken versterkt, onder meer door rechtstreeks in kerkprovincies als Nederland in te grijpen in bisschopsbenoeringen.

De binnenkerkelijke spanning kwam ook expliciet tot uiting in de uiteenlopende interpretaties die aan het concilie werden gegeven. In het vermelde citaat van Schillebeeckx kwam al de tegenstelling tussen de geest en de letter van het concilieteksten ter sprake. Terwijl veel theologen ervan overtuigd waren dat de beoordeling van de einddocumenten van het concilie niet los konden worden gekoppeld van de geest waarin ze tot stand waren gekomen, waren behoudsgezinde kerkleiders beslist in hun mening dat de interpretatie van het concilie zich uitsluitend op de teksten diende toe te leggen. Daarbij kwam nog een andere tegenstelling in de polemieken tot uitdrukking, nl. over de vraag of er continuïteit dan wel discontinuïteit bestond tussen het concilie en de voorafgaande traditie van de Kerk, een kwestie die in de loop van de jaren 1980 tot controverse zou leiden.

We mogen niet vergeten dat deze tegenstellingen mede door het bijzondere karakter van de conciliedocumenten zelf waren uitgelokt<sup>13</sup>. Deze teksten waren het resultaat van discussie en onderhandelen, soms van conflict tussen tegenstrijdige opinies (minderheid tegen meerderheid), en het waren dan ook vaak compromisteksten. De redacteurs van de teksten hadden dat compromiskarakter vaak zelfs gewild, want alleen door divergerende opinies in één tekst samen te brengen, kon de unanimiteit bereikt worden die van een gezagvolle concilietekst verwacht mocht worden. Het gevolg was dus een juxtapositie van niet altijd compatibele, soms zelfs tegenstrijdige opvattingen, en dit op verschillende niveaus van de concilieteksten<sup>14</sup>. In het polariserende postconciliaire klimaat kon het composiet karakter van concilieteksten dan ook leiden tot selectieve interpre-

taties en aangegrepen worden om de tegenstander te beschuldigen van misbruik van nuances om teksten in het eigen voordeel uit te leggen.

Pas halverwege de jaren 1980, op de buitengewone bisschoppensynode van 1985, werd een beslissende stap gezet in de richting van een minder polemische lezing van de concilieteksten. Om deze en nog enkele andere redenen kunnen we die synode als overgangsmoment in de receptiegeschiedenis van het concilie opvatten.

### *III. Een keerpunt:*

#### *de buitengewone bisschoppensynode van 1985*

De buitengewone bisschoppensynode was door Johannes Paulus II bijeengeroepen ter gelegenheid van twintig jaar Vaticanum II, om samen na te denken over de betekenis van het concilie in de nieuwe situatie waar de Kerk zich in bevond<sup>15</sup> – en die situatie werd somberder ingeschat dan in de tijd van het concilie. De synode was voorafgegaan door een consultatie van alle bisschoppenconferenties, met de vraag vanuit hun kerkgemeenschap verslag uit te brengen met een situatiebeschrijving en aanbevelingen voor de synode. Precies in deze periode, in de lente van 1984, publiceerde Joseph Ratzinger zijn beruchte *Rapporto sulla fede*, een bundeling van interviews met de Italiaanse journalist Vittorio Messori<sup>16</sup>. In deze interviews maakte de prefect een zeer kritische balans op van de dramatische, in zijn ogen naar zelfdestructie leidende weg die de Kerk na het concilie had doorlopen. Dat was niet de schuld van het concilie, stelde hij, maar het was te wijten aan centrifugale krachten in de Kerk, die in een excessieve openheid tegenover de wereld de boodschap van het concilie hadden verraden door een utopistisch christendom na te streven. De schade kon hersteld worden door een nieuwe interpretatie van de “authentieke” teksten van het concilie, zodat de Kerk haar evenwicht en identiteit kon terugvinden in een non-conformistische oppositie tegen de “geest van de wereld”. Dergelijke hervorming, die de ware erfenis van

Vaticanum zichtbaar zou maken, zou volgens Ratzinger aantonen dat het concilie helemaal geen breuk in de geschiedenis van de Kerk was, maar integendeel de volle continuïteit bewaarde met de kerkelijke traditie.

Van 24 november tot 8 december 1985 bracht de synode 165 bisschoppen in Rome samen. Het eindrapport van de synode – samengesteld door kardinaal Godfried Danneels en bisschop Walter Kasper – bevatte belangrijke oordelen en richtlijnen in verband met de betekenis van het Tweede Vaticaans Concilie<sup>17</sup>:

Vooreerst stelde de eindtekst dat het concilie erkend diende te worden als een legitieme en geldige uitdrukking van het katholieke geloofsgoed. Na het concilie waren er problemen in de Kerk gerezen, maar die mochten zeker niet alle aan het concilie worden toegeschreven.

Belangrijk waren de richtlijnen voor de juiste theologische interpretatie van de conciliedocumenten. Een interpretatie diende aandacht te besteden aan alle documenten, op zichzelf beschouwd en in relatie met elkaar, zodat de integrale betekenis van de concilie-uitspraken kon worden verstaan en uitgedrukt. Daarbij verdienden de vier belangrijkste teksten, de constituties over de liturgie (*Sacrosanctum concilium*), over de openbaring (*Dei verbum*), over de Kerk (*Lumen gentium*), en de pastorale constitutie over de Kerk in de wereld (*Gaudium et spes*) bijzondere aandacht, want zij bevatten de interpretatiesleutel om de andere decreten en verklaringen van het concilie te verstaan.

Verder formuleerde de synodetekst twee negatieve regels, waarin elke tegenstelling tussen interpretaties werd afgewezen. De eerste regel bepaalde dat het pastorale karakter van de conciliedocumenten niet gescheiden mocht worden van hun dogmatische kracht; de tweede regel stelde dat de letter niet losgemaakt mocht worden van de geest het concilie. En tenslotte werd ook duidelijk gesteld dat het concilie begrepen moest worden in zijn continuïteit met de “grote traditie” van de Kerk. Tegelijk, besloot de tekst, “geeft de leer van het concilie ons licht voor de Kerk en de mensen van onze tijd. De Kerk is dezelfde in alle concilies”<sup>18</sup>.

De synode was nog op andere vlakken betekenisvol. Voor het eerst werd hier uitdrukkelijk de inbreng van de jong, niet-westerse kerken in het wereldepiscopaat zichtbaar, niet alleen in hun bijdragen aan het overleg, maar bijvoorbeeld ook in de slotaanbevelingen over kwesties als de inculturatie en de voorkeursoptie voor de armen. Maar anderzijds werden op de synode enkele met Vaticanum II geopende interpretatiewegen afgesloten, met name door de expliciete optie voor het kerkmodel van de *communio* en door de beslissing om een universele catechismus van het katholieke geloof te laten maken (een voorstel dat eerder door de concilievaders was afgevoerd)<sup>19</sup>.

Deze laatste ingrepen versterkten bij sommigen de opvatting dat de synode een eerste poging van Johannes Paulus II was om de receptie van het concilie in een bepaalde richting te duwen. In het algemeen was er onder deze paus een verdere consolidatie van de positie van het centrum. Ze werd zichtbaar op leerstellig vlak, waar de paus en de Congregatie voor de geloofsleer over cruciale kwesties bindende richtlijnen uitvaardigden, zoals in de brief *Communio in notio* van 28 mei 1992, die de *communio*-ecclesiologie verder ontvouwde, en in de Apostolische constitutie *Apostolos suos* van 21 mei 1998, waardoor onder meer het gezag van de nationale bisschoppenconferenties werd beperkt.

Dergelijke acties gingen gepaard met een groeiende druk op theologen met betrekking tot hun loyaliteit tegenover het leergezag. Terwijl onderzoeken en sancties tegen individuele theologen onverminderd bleven voortduren, vaardigde de Congregatie voor de geloofsleer hiertoe op 24 mei 1990 de instructie *Donum veritatis*, "over de kerkelijke roeping van de theoloog" uit, en op 9 januari 1989 schreef ze de geloofsbelijdenis en de eed van trouw voor bij het aanvaarden van een kerkelijk ambt (opgenomen in het wetboek van canoniek recht op 18 mei 1998 door het motu proprio *Ad tuendam fidem*)<sup>20</sup>. Deze op het interne kerkelijke leven gerichte maatregelen, naast het erg gecontesteerde schrijven *Ordinatio sacerdotalis* van 1994, waarin het priesterschap aan mannen bleef voorbehouden, waren indica-

ties van een doctrinaire verstrakking onder het pontificaat van Johannes Paulus II.

Tegenover die interne verstrakking stond echter de persoonlijke openheid van de paus naar buiten, met zijn talrijke reizen en pelgrimages, zijn initiatieven tot interreligieuze toenadering, o.m. in de ontmoeting van Assisi in 1986 en zijn contacten met het jodendom, en zijn oecumenische inspanningen, met o.a. de encycliek *Ut unum sint* van 1995. Zo blijft de indruk van een zekere ambiguïteit in het optreden van Johannes Paulus II. Maar in ieder geval is deze paus zich altijd enthousiast blijven hechten aan de erfenis van het Vaticanum II. Van bijzondere betekenis voor de receptie van het concilie was het optreden van de paus naar aanleiding van het jubileum 2000<sup>21</sup>. In twee toespraken nodigde hij alle gelovigen uit over de receptie van het concilie na te denken: op 10 november 1994, toen hij in de toespraak *Tertio millennio adveniente* het jubeljaar aankondigde, en vooral met de brief *Novo millennio ineunte*, verschenen op 6 januari 2001 ter afsluiting van het jubeljaar. In deze laatste brief richtte hij uitdrukkelijk de aandacht op het Tweede Vaticaans Concilie, want, zo stelde hij, "het geeft ons een kompas, waarop wij kunnen vertrouwen, om ons te oriënteren bij het begin van deze eeuw"<sup>22</sup>. Met deze uitspraak gaf Johannes Paulus II een nieuw perspectief aan de receptie van het concilie in de 21ste eeuw. Het geheel van de concilieteksten was niet langer alleen maar een hoeveelheid onderrichtingen en richtlijnen van het leergezag uit het verleden, die door de gelovigen moesten worden toegepast. Voortaan, en in omgekeerde richting, gingen de teksten van het concilie fungeren als een soort regel, die de gelovigen kon oriënteren en inspireren bij hun verkenning van de wijze waarop ze hun geloof in de toekomst gestalte konden geven.

In deze periode kon ook stilaan gebruik gemaakt worden van de opmerkelijke vooruitgang die het historisch en systematisch onderzoek van het concilie in de late jaren 1980 en de jaren 1990 heeft geboekt. Om te beginnen werd de (hoger vermelde) juxtapositie van teksten door een nieuwe generatie theologen niet voorgesteld als een probleem, maar onderstreepten zij juist



dat het een gewild procedé van de concilievaders was<sup>23</sup>. Bewust van het transitioneel karakter van het concilie, integreerden zij die juxtapositie in de concilieteksten als de reflectie van het conflict dat over de teksten bestaan had en als zodanig moest worden verwerkt. Dat soort verwerking was de weg om vooruit te gaan én de *communio* te bewaren. Want juist die procedure duidde de onderlinge grenzen aan die niet overschreden mochten worden, wilde men samen de hervorming realiseren.

Deze nieuwe benadering maakte de integrale benadering van het concilie mogelijk, die door de synode van 1985 was voorgeschreven. De ondersteuning door de vermelde vooruitgang in het concilie-onderzoek vond zijn neerslag in een indrukwekkende hoeveelheid historische studies, onder meer over de ontstaansgeschiedenis van de verschillende eindteksten, hadden de kennis van het concilie enorm doen toenemen. Deze kennis werd samengebracht in een aantal grootscheepse onderzoeksprojecten. Het belangrijkste was de vijfdelige *History of Vatican II*, in zes talen gepubliceerd door een internationaal team van specialisten onder leiding van Giuseppe Alberigo, waarvan de Engelse editie werd aangevat in 1995 en afgerond in 2006. Inmiddels is ook op systematisch-theologisch vlak een nieuw standaardwerk beschikbaar, de vijfdelige *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten vatikanischen Konzil*, uitgegeven door Bernd-Jochen Hilberath en Peter Hünemann, gepubliceerd in de jaren 2004-2006. Met dit werk is naast een historisch ook een theologisch synthesesewerk beschikbaar, waarin het concilieonderzoek werd verwerkt en de basis voor nieuwe ontwerpen is gelegd.

#### *IV. Het pontificaat van Benedictus XVI*

In het jaar 2005 werd Joseph Ratzinger, die in de receptiegeschiedenis van het concilie voor en achter de schermen al een niet te onderschatten rol had gespeeld, tot paus gekozen. Verschillende commentatoren hebben opgemerkt dat dit pontificaat inzake de waardering van het concilie een nieuw beleid inluidde<sup>24</sup>. Terwijl er onder Johannes Paulus II aan de top van de

Kerk een zeker evenwicht heerste tussen het onverminderd enthousiasme voor het concilie van de paus en de distantie bij zijn prefect Ratzinger, leek dat evenwicht onder paus Benedictus te zijn weggevallen.

Benedictus XVI zorgde er in ieder geval snel voor dat de discussie over de betekenis van het concilie weer op gang kwam. Reeds enkele maanden na zijn aantreden bracht hij in zijn kerstgroeten tot de curie uitvoerig de hermeneutiek van het Tweede Vaticaans Concilie ter sprake, met name de kwestie van de historische positionering van het concilie<sup>25</sup>. Hij wees, zoals hij vroeger al had gedaan, de these van de discontinuïteit tussen het concilie en de voorafgaande kerkgeschiedenis formeel af, maar dit keer formuleerde hij een nieuw alternatief. Tegenover de hermeneutiek van discontinuïteit stelde hij nu een "hermeneutiek van de hervorming", waarin vernieuwing binnen de continuïteit van de ene Kerk werd doorgevoerd in trouw aan de door het concilie afgekondigde teksten. Vernieuwing veronderstelde natuurlijk een zekere verandering, maar dit betrof slechts een verandering van concrete vormen waarin een onveranderlijk principe naargelang van de wisselende context werd uitgedrukt.

Zeker deze laatste toelichting kon geïnterpreteerd worden als een nuancering van Benedictus' standpunt, doordat hij de scherpe tegenstelling tussen breuk en continuïteit uit zijn vroeger standpunt niet langer hield<sup>26</sup>. Het pleidooi voor een hermeneutiek van de hervorming bracht in ieder geval een hernieuwde discussie over de interpretatie van Vaticanum II op gang. Aanvankelijk gebeurde dat in een polemische afrekening door Romeinse theologen en kerkfiguren, die in de pauselijke afwijzing van de hermeneutiek van de discontinuïteit de kans zagen om het historisch project van Bologna, geleid door Giuseppe Alberigo, de grond in te boren, en overigens zonder enige aanzet van een alternatief, de door hen aangekondigde "werkelijke geschiedenis van Vaticanum II", te presenteren<sup>27</sup>. Deze afrekening was symptomatisch voor de scherpste van de controverse zoals die vooral door conservatieve figuren werd (en wordt)

gevoerd, overigens niet alleen inzake historische kwesties als de betekenis van het concilie.

Hoe vulde Benedictus XVI zelf zijn conciliehermeneutiek van de hervorming dan in de concrete praktijk in? Kijken we naar maatregelen die expliciet aan het concilie refereerden, dan vallen twee acties op. De eerste maatregel had te maken met de liturgie, waar de paus al eerder de roep om een “hervorming van de hervorming” had ondersteund<sup>28</sup>. Op 7 juli 2007 vaardigde hij het motu proprio *Summorum pontificum* uit, waarin hij de modaliteiten aangaf om een uitgebreider gebruik van de Latijnse Tridentijnse mis toe te laten<sup>29</sup>. Een tweede feit: twee jaar later, op 21 januari 2009, volgde de opheffing van de excommunicatie van vier bisschoppen van de priesterbroederschap Sint-Pius X, gewijd door de traditionalistische monseigneur Marcel Lefebvre, die het concilie als modernistisch verraad aan de kerkelijke traditie radicaal verwerpen, en onder wie er één nota bene openlijk negationistische opvattingen op nahield<sup>30</sup>. Dergelijke acties deden twijfels rijzen over de invulling van de “hermeneutiek van de hervorming”, maar met het ontslag van de paus op 28 februari van dit jaar kunnen we niet meer nagaan in welke richting dit beleid verder zou evolueren.

Benedictus sprak zijn laatste woord als paus over het concilie in een opmerkelijke toespraak van 14 februari, dus kort voor zijn aftreden, waarin hij vertelde over het Tweede Vaticaans Concilie zoals hij het zelf had beleefd, over zijn verwachtingen, teleurstellingen en bekommernissen<sup>31</sup>. In wat hij “een kleine babbel” noemde, behandelde hij ook de grote theologische thema’s van het concilie en tot slot gaf hij een merkwaardige beoordeling over de werking van het concilie. Hij maakte een onderscheid tussen “het concilie van de vaders” en “het concilie van de media”, van de journalisten. Terwijl het concilie van de vaders zich binnen het geloof bewoog, stond het concilie van de journalisten erbuiten en maakte het gebruik van een eigen leesleutel, een “politieke hermeneutiek”. Voor de media was het concilie een strijd om de macht, werd de liturgie gedesacraliseerd en de Schrift gehistoriseerd. Dit “virtuele concilie” is sterker gebleken dan het “werkelijke concilie” en heeft tot de ge-

kende desastreuze gevolgen in de Kerk geleid. Maar nu zien we, stelde de paus, “dat vijftig jaar na het concilie dit virtuele concilie uiteenvalt, verliest en dat het ware concilie met al haar geestelijke kracht naar voren komt”. Met deze laatste woorden sprak Benedictus XVI zijn verwachting uit dat de door hem reeds aangekondigde “ware receptie” van het concilie in de katholieke Kerk eindelijk zou doorbreken.

### *V. Naar een integrale conciliehermeneutiek*

Ondertussen is, zoals gezegd, het onderzoek naar het concilie weer volop in de aandacht. De methodologische discussie in verband met dat onderzoek heeft de gelaagdheid van de conciliehermeneutiek in het licht gesteld<sup>32</sup>. Ze stelt ons in staat om de rijkdom en specificiteit van een hedendaags verstaan van de erfenis van het concilie in al zijn facetten te begrijpen. Hermeneutiek van het concilie is in de eerste plaats een hermeneutiek op het niveau van de auteurs, de concilievaders die meewerkten aan de creatie van teksten met een bijzondere karakter, die inhoudelijk de vernieuwing in de Kerk mogelijk maakten. Die teksten staan centraal en worden zowel in hun innerlijke samenhang (intratextueel) als in hun onderling verband (intertextueel) onderzocht. Hierbij is duidelijk geworden dat de teksten van Vaticanum II in vergelijking met vroegere concilieteksten uniek zijn, precies door hun specifieke stijl<sup>33</sup>. In plaats van de leerstellige, veroordelende stijl kwam een retoriek die gericht is op het positieve en het vernieuwende, op openheid voor de ander. Tenslotte is conciliehermeneutiek altijd ook hermeneutiek van de ontvanger: het is de receptie die mede de betekenis van de tekst bepaalt. De betekenis van de concilieteksten wordt realiteit in de receptie van de actieve kerkgemeenschappen. Op dit niveau werd recentelijk uitdrukkelijk de noodzaak van een onderzoek naar de gedifferentieerde receptie van Vaticanum II door de lokale kerken onderstreept. Op basis van deze veelzijdige benadering van de diverse lagen van de conciliehermeneutiek zijn de laatste jaren verschillende pogingen voorgelegd om een integrale hermeneutiek van het concilie te ontwerpen<sup>34</sup>.

Hierbij gaan auteurs ervan uit dat het mogelijk is de teksten van Vaticanum II te interpreteren en te beoordelen als één, samenhangend corpus.

Om een idee te geven van de visie van zulke eenheidslezing vermelden we uiterst beknopt twee voorbeelden. Het eerste, zeer ambitieuze ontwerp is voorgesteld door de Franse theoloog Christoph Theobald<sup>35</sup>. Hij gaat ervan uit dat de teksten van Vaticanum II een zinvol gestructureerd geheel vormen. Dat tekstcorpus leest hij in een tweevoudige zin, nl. volgens twee assen, die in de receptie van het concilie waargenomen kunnen worden. Er is de verticale as van de theologale ervaring, Gods openbaring en het respons van de mens, en daarnaast is er de horizontale as van de relaties en communicatie van de mens met de ander. Die twee assen kruisen elkaar in het leven van de Kerk, die immers luistert naar het Woord van God én naar haar gesprekspartners in de wereld. Beide assen zijn constitutief voor een interpretatie van de concilieteksten. Daarbij is voor Theobald de “pastoralité” de motor van de receptie, en daarmee bedoelt hij de pastorale en oecumenische openheid die Vaticanum II fundamenteel kenmerkte: de gerichtheid naar de/het andere, of wat hij noemt “het mysterie van de alteriteit” dat aanwezig is op alle niveaus – binnenkerkelijk, in de oecumene, tegenover andere religieus en culturen, in de mondiale samenleving. De interpretatie van het concilie zal dan volgens Theobald een “recadrage” moeten zijn, een ontwerp dat de waarheid en identiteit van het christendom opnieuw construeert, ingepast in de veranderde historisch-culturele contexten waarin het zich bevindt. Theobald verbindt deze uiteenzetting over een “nieuwe inpassing” met het bekende concept van de paradigmawissel, waarin religieuze overtuigingen in een nieuwe historische context precies in een andere formulering zichzelf blijven – en hiermee knoopt hij aan bij een discussie over de historische situering van Vaticanum II, die nog volop aan de gang is<sup>36</sup>.

Tenslotte signaleren we zeer kort nog een ander recent voorstel, dat het ondertussen soms wat vergeten sleutelwoord “*aggiornamento*” uitdrukkelijk centraal stelt in zo een op de actualiteit betrokken eenheidslezing. De jonge theoloog Michael

Bredeck neemt *aggiornamento* als interpretatiekader van alle concilieteksten<sup>37</sup>. *Aggiornamento* impliceerde een tweevoudige opdracht: een verdieping van het geloof én een betrokkenheid op de tijd, de wereld waarin dat geloof zich manifesteert. Deze interpretatie – die we hier in al haar aspecten niet kunnen weergeven – neemt dus als uitgangspunt dat wezenlijk historische karakter van het concilie. De nieuwe historische context vereist telkens een nieuw spreken, en *aggiornamento* blijft hier nog altijd een treffende term om die aangewezenheid op de historische context te thematiseren.

## *VI. Ter afsluiting: over open vensters en stormachtige wind*

De focus op het *aggiornamento* stelt ons nog even in de gelegenheid om terug te grijpen op het bekende beeld waar de Didachè-studiedagen van vertrokken: “Staan de vensters nog open?” *Aggiornamento*, het programma van het concilie, werd door tijdgenoten weergegeven met het beeld van de vensters die werden opengegooid om vanuit de buitenwereld een frisse wind te laten binnenwaaien. Of dit devies voldoende gevolgd is, komt verder in dit boek nog aan bod. Wij willen nog even stilstaan bij het “problem with open windows”<sup>38</sup>, dat door de Britse theoloog Nicolas Lash is gesignaleerd. Wanneer je een venster eenmaal hebt opengezet, kan het soms nog moeilijk dicht door de druk van de instromende wind, die stormachtiger kan waaien dan verwacht. Een wind die binnenwaait vanuit een onberekenbare en verwarrende wereld, kan het interieur van het kerkhuis zelf chaotischer maken dan aanvankelijk werd voorzien.

Die oncontroleerbare en niet te voorspellen druk, die de buitenwereld op het kerkelijk leven tijdens en na het concilie uitoefende, heeft niet alleen kerkleiders maar ook oorspronkelijke vernieuwers, onder wie Joseph Ratzinger, parten gespeeld. Hun idee van vernieuwing werd ingehaald door de impact van onvoorziene veranderingen die in hun ogen het kerkelijk

bouwwerk dreigden te ondermijnen. Dat leidde tot een afweerreflex tegenover vernieuwingstendensen in de Kerk en de neiging tot een revisionistische interpretatie van het concilie.

De actuele modellen van conciliehermeneutiek waar we kort naar verwezen, gaan integendeel uit van de overtuiging dat de wind door open vensters moet blijven binnenwaaien. *Aggiornamento* blijft de kerkelijke opdracht om de wereld, de context waar de Kerk zich in bevindt, in elke kerkelijke actie en theologische reflectie te betrekken. Receptie wordt dan een dynamisch proces waarin de wereldkerk – die als zodanig bestaat in de lokale kerken – de erfenis, neergeschreven in de teksten van het concilie, hernieuwd interpreteert binnen de condities en de concrete uitdagingen van de wereld waarin ze bestaan<sup>39</sup>. Het concilie heeft dat proces in gang gezet, maar vraagt dat het wordt voortgezet in de nieuwe condities van een geglobaliseerde wereld. Alleen een openheid voor die nieuwe uitdagingen van het andere, gestimuleerd door de voor zich uitwijzende teksten van het concilie, kan de Kerk van de 21ste eeuw ervoor hoeden te verstenen tot het postvaticaanseatholicisme, waar Edward Schillebeeckx voor waarschuwde.

Noten:

1. G. ALBERIGO, *Vatican II et son héritage*, in M. LAMBERIGTS & L. KENIS (red.), *Vatican II and Its Legacy* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 166), Leuven, University Press/Peeters, 2002, 1-24, p. 11.

2. Over de receptie van Vaticanum II verscheen recentelijk een voortreffelijk overzicht van M. FAGGIOLI, *Vatican II. The Battle for Meaning*, New York/Mahwah, Paulist Press, 2012. Zie verder A. MELLONI & G. RUGGERI (red.), *Qui a peur de Vatican II?* (La part-Dieu, 16), Brussel, Lessius, 2010; G. ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception* (Héritage et projet, 69), Montréal, Fides, 2006. Zeer uitvoerige overzichten zijn te vinden in C. THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II*. Vol. 1: *Accéder à la source* (Unam Sanctam. Nouvelle série, 1), Parijs, Cerf, 2009, met name in hoofdstuk II, p. 547-654, en vooral, voor de periode tot 1985, F.S. VENUTO, *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985. Riforma o discontinuità?* (Studia Taurinensia, 34), Cantalupo (Turiijn), Effatà, 2011. De geïnteresseerde lezer kan in deze werken veel extra informatie vinden over de geschiedenis die we in de volgende bladzijden beknopt weergeven.

3. Baanbrekend was de studie van Y. CONGAR, *La 'réception' comme réalité ecclésiologique*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 56 (1972)

369-403. Zie verder bv. de omschrijving door G. ROUTHIER, *La Réception d'un concile* (Cogitatio fidei, 174), Parijs, Cerf, 1993, p. 69, waar de auteur receptie omschrijft als een "processus spirituel par lequel les décisions proposées par un concile sont accueillies et assimilées dans la vie d'une Église locale et deviennent pour celle-ci une vivante expression de la foi apostolique".

4. De tekst is te beluisteren op de website van het Centrum voor Conciliestudie Vaticanum II van de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, KU Leuven ([http://theo.kuleuven.be/en/research/centres/centr\\_vatii/centr\\_vatii-arch](http://theo.kuleuven.be/en/research/centres/centr_vatii/centr_vatii-arch)). Hij werd grotendeels verwerkt in E. SCHILLEBEECKX, *Het Tweede Vaticaans Concilie II* (Kernen en Facetten, 10), Tiel – Den Haag, Lannoo, 1966, 57-58, p. 79.

5. E. SCHILLEBEECKX, *Het Tweede Vaticaans Concilie II*, p. 79.

6. Hoe de hier vermelde hervormingen en ontwikkelingen concreet vorm kregen in het lokale kerkelijke leven, is bv. af te lezen uit enkele recente geschiedenissen van de Belgische bisdommen Mechelen-Brussel en Antwerpen. Zie L. KENIS, *Een minderheidskerk in een pluralistische samenleving. Het aartsbisdom Mechelen-Brussel onder leiding van Leo Jozef Suenens en Godfried Danneels* (1961-2009), in *Het aartsbisdom Mechelen-Brussel. 450 jaar geschiedenis*, dl. 2, Antwerpen, Halewijn, 2009, 255-317, en M. GIELIS et al. (red.), *In de stroom van de tijd. (4)50 jaar bisdom Antwerpen*, Leuven, Davidsfonds, 2012. Het derde deel van de Antwerpse geschiedenis, getiteld *Het nieuwe bisdom Antwerpen (1961-2008)*, p. 237-276, bevat de in dit opzicht relevante bijdragen van M. GIELIS & K. SCHELKENS (1961-1977. *Een decennium in het teken van het concilie*) en M. LAMBERIGTS (1977-2008. *Het bisdom Antwerpen onder de bisschoppen Danneels en Van den Berghe*).

7. Zie het (geëngageerde) overzicht tot in de jaren 1990 van J. GROOTAERS, *Postconciliaire ontwikkelingen in kerk en geloofsbeleving*, in M. LAMBERIGTS (red.), *Een toekomstgerichte terugblik. Dertig jaar na Vaticanum II (1965-1995)*. Leerstoel Mgr. A. Dondeyne, Faculteit Godgeleerdheid, Leuven, Faculteit Godgeleerdheid, 1996, p. 5-27.

8. De impact van de maatschappelijke veranderingen wordt bijzonder verhelderend beschreven door H. MCLEOD, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford, Oxford University Press, 2007 (p. 83-101 over Vaticanum II).

9. In een recent concilieboek presenteert Philippe Chenaux deze "periode de crise" in een algehele (wel zeer zwarte) aaneenschakeling van crises: van het geloof, het leergezag, de clerus, de katholieke actie. P. CHENAUX, *Le temps de Vatican II. Une introduction à l'histoire du Concile* (Pages d'histoire), Parijs, Desclée de Brouwer, 2012, p. 169-186.

10. Zie hierover A. NICHOLS, *Catholic Thought since the Enlightenment. A Survey*, Pretoria, Leominster, 1998, p. 164-168; M. FAGGIOLI, *Vatican II*, p. 50-53.

11. Deze uiteenlopende appreciatie van de wereld wordt vaak als verklaring aangehaald voor de scheiding onder theologen die op het concilie samen de vernieuwing hadden nagestreefd, waarbij de pessimistische "neo-augustinianen" tegenover de optimistische "neothomisten" worden



geplaatst. Zie J.A. KOMONCHAK, *Augustine, Aquinas or the Gospel sine glossa? Divisions over Gaudium et spes*, in A. IVEREIGH (red.), *Unfinished Journey. The Church 40 Years after Vatican II. Essays for John Wilkins*, New York/Londen, Continuum, 2003, p. 102-118. Dit terugvoeren van de tegenstelling op theologiehistorische scholen kan verhelderend lijken, maar dreigt het zicht te verliezen op de verdere differentiatie onder vernieuwende theologen, onder andere in de volgende generatie van politieke theologen en bevrijdingstheologen. Cf. M. FAGGIOLI, *Vatican II*, 66-90.

12. Een origineel overzicht van de postconcliaire geschiedenis van de katholieke theologie, in relatie met het leergezag, wordt gegeven door C. THEOBALD, *Le devenir de la théologie catholique depuis le concile Vatican II*, in J.M. MAYEUR (red.), *Crises et renouveau, de 1958 à nos jours* (Histoire du christianisme des origines à nos jours, 13), Parijs, Desclée de Brouwer, 2000, p. 169-217.

13. Op dit probleem was bv. al gewezen door G. THILS, "... en pleine fidélité au Concile du Vatican II", in *La Foi et le Temps* 10 (1980) 274-309. Zie ook G. ROUTHIER, *Vatican II*, p. 363-384.

14. Het bekendste voorbeeld is de juxtapositie van twee kerkopvattingen in *Lumen gentium*. Zie hierover onder andere Robrecht MICHIELS, *Lumen gentium. Terugblik dertig jaar later. Twee kerkbeelden naast elkaar*, in ID. & J. HAERS (red.), *een werkzame dialoog. Oecumenische bijdragen over de kerk 30 jaar na Vaticanum II* (Nikè-reeks, 38), Leuven/Amersfoort, Acco, 1997, p. 133-185.

15. Zie hierover *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II* (Théologies), Parijs, Cerf, 1986 (met rapporten, o.a. van "Belgique", p. 96-110).

16. V. MESSORI & J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1985; het boek verscheen in Engelse vertaling als *The Ratzinger Report. An Exclusive Interview on the State of the Church*, Leominster, Fowler Wright, 1985. De opvattingen van J. Ratzinger/Benedictus XVI over het concilie zijn (in Engelse vertaling) samengebracht in J. RATZINGER, *The Ratzinger Reader. Mapping a Theological Journey*, red. L. BOEVE & G. MANNION, Londen/New York, T & T Clark, 2010, p. 257-279.

17. In Nederlandse vertaling in *Archief van de Kerken* 41 (1986) 137-152; ook in <http://www.rkddocumenten.nl/rkd docs/index.php?mi=600&doc=1485>.

18. *Archief van de Kerken* 41 (1986) 139.

19. De catechismus werd in 1992 gepubliceerd. Een kritische beoordeling van de synode werd gegeven in het themanummer *De synode van 1985 – een evaluatie*, in *Concilium* (1986).

20. Daarbij zorgden encyclieken over fundamentele theologische kwesties, zoals *Veritatis splendor* (6 augustus 1993) en *Fides et ratio* (14 september 1998) voor een zekere consolidatie in theologische en leerstellige kwesties, en bevestigden ze dat het de vermelde *Communio*-strekking was die bij de kerkelijke overheid op het meeste vertrouwen kon rekenen.

21. Hierop wijst C. THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II*, Vol. 1, p. 529-530.

22. JOHANNES PAULUS II, Apostolische brief *Novo millennio ineunte*, nr. 57. geciteerd uit de Nederlandse vertaling in *RKDocumenten.nl* (<http://www.rkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=670&zoek=kompas&doid=9&trgt=doc>).

23. Zie H. WITTE, *De vernieuwingsmethodiek van Vaticanum II als sleutel tot het Concilie*, in *Communio. Internationaal Katholiek Tijdschrift* 36 (2011) 163-172.

24. Zie M. FAGGIOLI, *Vatican II*, p. 106-107.

25. De toespraak (22 december 2005, in het Italiaans) is te vinden in *Acta apostolicae sedis* 98 (2006) 40-53 (spec. p. 46-51); Ned. vert.: <http://www.rkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doid=1787>. Zie hierover J.A. KOMONCHAK, *Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II*, in M.J. LACEY & F. OAKLEY (red.), *The Crisis of Authority in Catholic Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 93-110 (met Engelstalige excerpten uit de toespraak, p. 358-362).

26. J.W. O'MALLEY, "The Hermeneutics of Reform". A Historical Analysis, in *Theological Studies* 73 (2012) 517-546, p. 542-546 (met recente literatuur ter zake). Volgens sommige auteurs (o.a. G. Routhier) was het toch opmerkelijke onderscheid tussen de contingente vorm en de onveranderlijke inhoud van de geloofswaarheden er eigenlijk op gericht, aan de priesterbroederschap Pius X met deze distinctie een opening te bieden om de discontinuïteit die zij in Vaticanum II zagen een acceptabele plaats te geven binnen de onveranderlijke continuïteit van de brede katholieke traditie.

27. De bekendste onder deze critici was A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia* (Storia e attualità, 17), Vaticaanstad, Libreria Editrice Vaticana, 2005; Engels: *The Second Vatican Ecumenical Council. A Counterpoint for the History of the Council*, Scranton, University of Scranton Press, 2010; Frans: *Le Concile oecuménique Vatican II. Contrepoint pour son histoire*, Parijs, Sarment, 2011.

28. Zie M. FAGGIOLI, *Vatican II*, p. 102-103.

29. Het bericht bracht de Belgische bisschoppen ertoe, dezelfde dag nog publiekelijk mee te delen dat "dit pauselijke document op geen enkele leerstelling van het Tweede Vaticaanse Concilie terugkomt". Persbericht "Naar aanleiding van het motu proprio in verband met de eucharistieviering volgens de oude ritus", 7 juli 2007 ([http://www.kerknet.be/mediacenter/faq\\_detail.php?ID=919&vraagID=252](http://www.kerknet.be/mediacenter/faq_detail.php?ID=919&vraagID=252)).

30. Zie over de theologische achtergronden van deze kwestie Peter HÜNERMANN (red.), *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder* (Quaestiones disputatae, 236), Freiburg /Basel/Wenen, Herder, 2009.

31. De vrije toespraak, zonder voorbereide tekst, was gericht tot priesters van het bisdom Rome; hij is te vinden in <http://www.rkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doid=4883>.

32. Zie hierover het synthetisch overzicht van O. RUSH, *Still Interpreting Vatican II. Some Hermeneutical Principles*, New York/Mahwah, Paulist Press, 2004.

33. Het belang van deze stijlbreuk werd benadrukt door J.W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, Cambridge, Harvard University Press, 2008. Zie hierover ook verschillende bijdragen in J. FAMERÉE (red.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile* (Unam Sanctam. Nouvelle série, 4), Parijs, Cerf, 2012.

34. De belangrijkste van dergelijke ontwerpen worden kort voorgesteld in G. ROUTHIER, *Vatican II*, p. 361-400; M. FAGGIOLI, *Vatican II*, p. 112-117.

35. Zie C. THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II*, Vol. 1, met de eerste aanzetten, p. 655-693.

36. Zie hierover Lieven BOEVE, *Une histoire de changement et de conflit de paradigmes théologiques? Vatican II et sa réception entre continuité et discontinuité*, in G. ROUTHIER, P.J. ROY, K. SCHELKENS (red.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 95), Louvain-la-Neuve/Leuven, Collège Érasme/Universiteitsbibliotheek, 2011, p. 355-366.

37. M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation* (Paderborner Theologische Studien, 48), Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007.

38. N. LASH, *Vatican II. Of Happy Memory – and Hope?*, in A. IVEREIGH (red.), *Unfinished Journey. The Church 40 Years after Vatican II. Essays for John Wilkins*, New York/Londen, Continuum, 2003, p. 13-31, p. 20-21.

39. Cf. K. COLBERG, *The Hermeneutics of Vatican II. Reception, Authority, and the Debate over the Council's Interpretation*, in *Horizons* 138 (2011) 230-252.

**“...VAN AANGEZICHT TOT  
AANGEZICHT ... AANSCHOUWEN”  
(*DEI VERBUM* 7).**

**OPENBARING, TRADITIE EN HEILIGE  
SCHRIFT IN DE DOGMATISCHE  
CONSTITUTIE *DEI VERBUM* EN HAAR  
VOORGESCHIEDENIS**

REIMUND BIERINGER

De Bijbel interpreteert de Kerk, en de Kerk interpreteert de Bijbel. Dit moet een wederzijdse relatie zijn. We mogen niet vluchten in een kerkelijk positivisme. Uiteindelijk behoort het laatste woord aan de Kerk, maar de Kerk moet het laatste woord aan de Bijbel geven (J. Ratzinger)<sup>1</sup>.

Op 25 september 1964 ving Ermenegildo Florit, de aartsbisschop van Firenze, zijn verslag voor de plenaire vergadering van de concilievaders aan met de vermelding dat de geschiedenis van het “Schema van de dogmatische constitutie over de goddelijke openbaring” nauw verweven was met de geschiedenis van het concilie zelf, zowel wat betreft de theologische betekenis van het document, als de wisselvallige ontwikkeling van de compositie<sup>2</sup>. Slechts enkele weken later karakteriseerde de Jezuit Josef Neuner, die in Pune doceerde en tijdens het concilie *peritus* was, de ontstaansgeschiedenis van *Dei verbum* als volgt:

Er bestaat wellicht geen enkel conciliedocument waarin de ontwikkelingsfases van de reflectie van de Kerk omtrent zich-

zelf doorheen de afgelopen jaren zo helder tevoorschijn komen als in het Schema over de openbaring. In zijn eerste versie was het onderwerp van contradictie, geprezen door sommigen en verworpen door anderen. In de tweede versie werd het een symbool van het compromis aangezien men niet anders kon dan akkoord zijn, maar het ontbrak de tekst aan volledigheid en levensadem. In de huidige en derde versie vond de tekst zijn eigen geest ... de auteurs ervan hebben een bewustzijn van fundamenteel aspect van het kerkelijke leven opgedolven ... dat de Kerk is gesticht op grond van het woord Gods en daaruit alleen haar levenskracht put. Laat ons dan hopen, dat dit probleemkind van het concilie een beslissende bijdrage mag gaan leveren aan het leven van de Kerk zodra het is goedgekeurd in de aula<sup>3</sup>.

Op 29 oktober 1965 is het probleemkind in het examen met uitstekend resultaat geslaagd, en in de voorbije 50 jaar heeft het document op belangrijke wijze bijgedragen tot het leven van de katholieke Kerk. Maar zoals sommigen hebben gesuggereerd blijft *Dei Verbum* de "schone slaapster" van de postconciliaire receptiegeschiedenis en wacht precies dit document nog een belangrijke toekomst.

In deze bijdrage zullen we de uiterst ingewikkelde compositiegeschiedenis van de dogmatische constitutie *Dei verbum* (DV), met name een van de meest omstreden en bevochten teksten van het Tweede Vaticaans Concilie, presenteren. Daarbij spitsen we ons toe op het redactieproces van de tekst, een proces dat vijf jaar in beslag nam en tot stand kwam door het intense werk van sommige van de beste theologen, en enkele van de meest uitgesproken concilievaders. Eerst bieden we een overzicht van het compositieproces van de constitutie. Vervolgens zullen we enkele mijlpalen beschrijven op het vlak van de theologische ontwikkeling, die de voornaamste etapes in de compositiegeschiedenis markeren. Tenslotte zullen we de betekenis van de finale versie van de constitutie voor de toekomst van de Kerk nader belichten.

### *I. Het compositieproces van Dei verbum*

Reeds vroeg in de voorbereiding van het Tweede Vaticaans Concilie, in de zomer van 1960, werd eraan gedacht een schema voor te bereiden over openbaring, traditie en Schrift. Dit plan zou het gehele conciliaire verloop doortrekken, en een hele serie reeks commissies en tekstprojecten dienden gepasseerd tot op 18 november 1965, aan het einde van de vierde zitting, en slechts luttele weken voor het einde van het concilie, de dogmatische constitutie *Dei verbum* gepromulgeerd werd. Overwegingen om het onderwerp van openbaring, traditie en Schrift in de constitutie over de Kerk te integreren kwamen op crisismomenten wel eens bovendrijven, maar werden verworpen. Over deze vijf jaren heen ontwikkelde de tekst zich van een beknopt schema (*primum tentamen*) dat uit slechts negen korte punten – en minder dan 500 woorden – bestond, tot de uiteindelijke tekst van zes hoofdstukken, verdeeld over 26 artikels – nu 3.395 woorden. In de tussentijd zagen nog twee versies van het aanvankelijke schema het daglicht en niet minder dan vier intermediaire versies van de eigenlijke constitutie waren vereist om een slottekst te bereiken. Elke versie van deze teksten was het resultaat van zeer intens compositiewerk, van werk in commissies, lobbying achter de schermen, van gepassioneerde en vaak harde disputen, talloze wijzigingsvoorstellen (de zogenaamde *modi*) en kundig redactioneel werk. We staan niet verder stil bij alle fases van de voorbereidingsjaren, en stappen meteen in het conciliaire verloop. Van 14 tot 21 november 1963 bediscussieerden de concilievaders de tekst die door de voorbereidende Theologische Commissie was voorbereid, het zogenaamde *Schema constitutionis dogmaticae De fontibus revelationis* (Schema C)<sup>4</sup>. Gedurende dit debat tijdens de eerste zitting van het Concilie had Schema C, “over de bronnen van de openbaring” met felle oppositie af te rekenen<sup>5</sup>.

Het beslissende keerpunt<sup>6</sup> was 21 november 1962 toen Paus Johannes XXIII na een uitgebreide en verdeelde discussie, die uitliep op een stemronde met een verwarrend resultaat,

tussenbeide kwam. De paus doorbrak daarmee de dagorde van het concilie en liet meedelen dat een “gemengde commissie” zou worden opgericht, bestaande uit leden van de Doctrinale Commissie en het Secretariaat voor de eenheid van de christenen. De paus gaf deze nieuwe commissie als opdracht het oude schema als werkbasis te nemen, maar niettemin grondig te wijzigen, rekening houdend met de vele kritieken van de concilievaders. Nu werden een aantal leidinggevende kardinalen en theologische experts (*periti*) bij de voorbereiding van de tekst van het nieuwe schema betrokken. Men werkte in subcommissies, waarbij aan elke respectieve subcommissie de redactie van een hoofdstuk werd toevertrouwd. Ongeveer vijf maanden later, op 22 april 1963, was het resultaat van het commissiewerk tastbaar, en werd een nieuw schema aan de concilievaders verzonden (Schema D). Alleen al de titel van het nieuwe schema weerspiegelt de belangrijke verschuiving die het nieuwe schema kenmerkt: de nadruk op de bronnen van openbaring verdween en nu ligt de focus op de goddelijke openbaring zelf: *Schema constitutionis dogmaticae De divina revelatione*. Dit nieuwe schema stond evenwel niet op de agenda van de tweede conciliaire zitting, die plaatsvond tussen 29 september en 4 december, en bovendien was de toekomst van het herziene schema op dat moment erg onzeker. De nieuwe versie was ongetwijfeld een verbetering, maar de tekst bleef te vaag en neutraal om mensen te kunnen begeistere. Precies op het moment waarop het conciliedebat over de Kerk volop woedde, begon men zich in bepaalde kringen wanhopig af te vragen of het onderwerpencluster van openbaring, overlevering en Schrift niet beter zou worden opgenomen in de Constitutie over de Kerk, eerder dan in een afzonderlijk document<sup>7</sup>.

Maar, deze situatie veranderde meteen toen de slottoespraak waarmee de nieuwe paus, Paulus VI, op 4 december 1963 de tweede zitting afrondde, het debat over het “Schema over de openbaring” aanhaalde als één van de te behartigen taken van de derde sessie<sup>8</sup>. Tijdens de daaropvolgende tweede intersessie ontving de gemengde commissie die voor het document verantwoordelijk was een stortvloed aan schriftelijke voorstellen die een grondige

bewerking van Schema D tot gevolg hadden. Uiteindelijk resulteerde dit bestuderen en behartigen van letterlijk duizenden *modi* tot alweer een nieuwe versie van het openbaringsschema, die op 3 juli 1964 aan de concilievaders werd verzonden (Schema E). Deze inmiddels vijfde versie van het document over de openbaring was een derde langer dan de voorgaande tekst, en vooral: op theologisch vlak vormde het een beslissende stap vooruit.

Tussen 30 september en 6 oktober 1964, tijdens de derde zitting van Vaticanum II, bogen zich de concilievaders uitgebreid over Schema E. Ondanks de vele kritische opmerkingen werd duidelijk dat dit schema een doorbraak betekende op de weg naar de finale versie, en dat een meerderheid van de concilievaders zich achter deze tekst zou kunnen scharen. Tussen de derde en de vierde sessie ontving de commissie opnieuw duizenden *modi* die overwogen werden. Op grond van deze voorstellen werd andermaal een redactie doorgevoerd, die tot Schema F leidde, een versie die op 20 november 1964 naar de concilievaders werd gestuurd. Daarmee arriveerde de tekst echer te laat om nog gedurende de derde zitting gestemd te worden. Dit gebeurde tenslotte in de laatste conciliezitting, wanneer tussen 20 en 22 oktober 1965 stemrondes werden gewijd aan het goedkeuren van alle respectieve hoofdstukken van de tekst. Hoewel voor elk hoofdstuk een overgrote meerderheid aan *placet* stemmen werd uitgebracht, overtuigde een kleine minderheid aan concilievaders Paus Paulus VI van de noodzaak tot ingrijpen in de tekstredactie, door de verantwoordelijke commissie een schrijven te laten bezorgen met drie voorstellen tot tekstwijziging. Na enkele ogenblikken van crisis en rijp beraad heeft de commissie er twee van aanvaard en ingevoerd. Dit alles leidde tot slot tot Schema G.

Op 29 oktober 1965 werd de finale stemming gehouden, ditmaal over de tekst in zijn geheel. Van de 2.115 stemmen die werden uitgebracht op de tekst waren er 2.081 *placet*-stemmen en 27 *non-placet*, en werd het document aldus met een overweldigende meerderheid aanvaard. Op de plechtige zitting van 18 november 1965 werd de tekst als de Dogmatische Constitutie over de goddelijke openbaring *Dei Verbum*



gepromulgeerd, amper drie weken voor het einde van het concilie.

## *II. De belangrijkste knooppunten in het compositieproces*

De geëngageerde en gepassioneerde discussies die het compositieproces van *Dei verbum* begeleidden zijn signalen dat hier veel op het spel stond, zowel voor de concilievaders als voor hun theologische adviseurs. Sommige onderzoekers hebben erop gewezen dat de discussie over openbaring, overlevering en Schrift de neuralegische punten van het gehele concilie raakte, en hedendaagse auteurs als Christoph Theobald wijzen erop dat voor een goed begrip van het corpus van de concilieteksten, men niet rond de centrale plaats van *Dei verbum* heen kan<sup>9</sup>.

Het thema bood kansen aan het concilie om de eigen en complexe identiteit in de verf te zetten: voor een concilie dat als doel had de Kerk centraal te stellen in zijn aanpak was de discussie over overlevering en Schrift een manier om het kerkelijke zelfverstaan te definiëren als een gemeenschap die door het luisteren naar het Woord Gods gevormd wordt. Voor een concilie dat *pastoraal* wilde zijn was de discussie over openbaring, overlevering en Schrift aanleiding om dieper na te denken over de relatie tussen abstracte theologische noties en concrete pastorale ervaring, tussen theorie en praktijk<sup>10</sup>. Voor een concilie dat zich tot doel had gesteld *oecumenisch* te zijn was de discussie over openbaring, overlevering en Schrift een gelegenheid om de posities van de concilies van Trente en Vaticanum I te herlezen, en een katholieke positie te bepalen die de deur zou openhield voor dialoog met de Orthodoxe en Protestantse christenen<sup>11</sup>. Met dit alles schrijft *Dei verbum* zich inderdaad in de kern van de conciliaire erfenis in, en reeds in de eerste conciliezitting had kardinaal Giovanni Battista Montini, de latere paus Paulus VI, gezegd dat hij het schema over de openbaring als beslissend beschouwde voor het gehele concilie<sup>12</sup>.

In dit luik zullen we vijf knooppunten bespreken in het compositieproces van *Dei verbum*, om zo meteen de blijvende relevantie van de problematiek te illustreren. Telkens zullen we daarbij de belangrijkste theologische discussiepunten bespreken. Toen aan de vooravond van het concilie het *Schema constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis* (Schema C) aan de concilievaders verzonden werd en de discussies erover op 14 november 1962 in de basilica begonnen, had de Theologische Commissie twee jaar voorbereidend werk verricht. De tekst kende op dat moment al een ingewikkelde compositiegeschiedenis, en reeds voordat de algemene vergaderingen van het concilie startten ging, werden in het geheim rivaliserende teksten gecirculeerd, onder andere van de hand van Karl Rahner en Joseph Ratzinger.

In de basilica woedden vele discussies onder de voor- en tegenstanders van het schema, met reacties die vooral gericht waren tegen de stijl en de toon van de tekst<sup>13</sup>. Zij die zich schaarden aan de zijde van kardinaal Alfredo Ottaviani, voorzitter van de Theologische en nadien de Doctrinale Commissie, waren overtuigd dat trouw aan de voorafgaande concilies een voorkeur impliceerde voor een doctrinele, juridische en veroordelende stijl. Aan de overzijde van bevonden zich kardinalen als Liénart, Frings en anderen, die daarentegen insisterden op de woorden in *Gaudet mater ecclesia*, de openingsboodschap van paus Johannes XXIII, en de wens van de paus dat het concilie een oecumenisch en pastoraal karakter zou hebben. Kardinaal Frings verwoorde zijn kritiek op het openbaringsschema als volgt: “Dit is niet de stem van de Goede Herder, maar de taal van een geleerde, een professor, die noch opbouwend is, noch levengevend”<sup>14</sup>.

De leer van de “twee openbaringsbronnen” die in het schema de bovenhand had, kreeg gedurende deze eerste zitting hevige kritiek te verduren, en de meeste postconciliaire commentatoren volgen dezelfde lijn. Zo ook Joseph Ratzinger, die in 1967 schreef dat het Schema C van 1962 een product was van de defensieve, scholastieke en Romeinse theologie. Net daarom creëert Schema C volgens Ratzinger een ongezonde tweespalt, en kent het aan de traditie een bredere waarde toe

dan aan de Schrift – de zogeheten materiële insufficiëntie van de Schrift tegenover de traditie –, daarom ok bevat de tekst een zeer strakke opvatting van de *inerrantia* van de Schrift, en vertoont het document geen bewustzijn van de problematiek van de historiciteit van de evangelies<sup>15</sup>.

In 2008 verdedigde John O'Malley dat het overkoepelende thema van Schema C in feite de autoriteit van het magisterium was<sup>16</sup>. Twee jaar later kwam Karim Schelkens echter na zorgvuldige gedetailleerde studie van de compositiegeschiedenis van deze eerste discussietekst tot de conclusie dat ook deze tekst reeds een compromistekst was, die tegenstrijdige theologische posities in de commissie weerspiegelde, en vooral op het niveau van de taal niet wist te ontsnappen aan het toen overheersende scholastieke jargon. Volgens Schelkens was Schema C ten minste ten dele een slachtoffer van oppervlakkige lezing en interpretatie als gevolg van een gebrek aan inzicht in zijn compositiegeschiedenis<sup>17</sup>. Schema C begint met een beschrijving van openbaring als theocentrisch en kennisgericht. Openbaring wordt gezien als het uitgieten van “de schatten van zijn wijsheid en kennis”<sup>18</sup> (art. 1), de instructie van een reeks geopenbaarde waarheden van bovenaf. Christus wordt in die context alleen vermeld als het werktuig van dit “uitgieten” en verschijnt daarbij enigszins verrassend op gelijke hoogte met de apostelen (“door zijn Zoon en zijn apostelen”; artikel drie leest: “Maar de dienst van het Woord die door Christus en de apostelen begonnen werd ...”; en artikel vier: “Dus onderricht door de geboden en voorbeelden van Christus en de apostelen”). Het is daarbij van groot belang dat de tekst na het citaat van Heb 1,1, in de eerste zin vers 2 van de Hebreeënbrief niet citeert waar geschreven staat: “... heeft Hij nu, op het einde van de dagen, tot ons gesproken door de Zoon” (Willibrordvertaling 1995).

In latere versies van het document, vanaf Schema E wordt het vers uit de Hebreeënbrief naar artikel vier van de tekst verplaatst. Het tweede artikel van Schema C nu is toegespitst op de apostelen als predikers van het Woord Gods en vermeldt Christus alleen als degene die hen zendt. Dit geldt ook voor het citaat uit het werk van Clemens van Rome aan het einde van artikel vier, waar de nadruk op de apostelen ligt, die door

Christus tot verkondigers van het evangelie werden gemaakt. De geciteerde uitspraak van Clemens “Jezus Christus werd door God gezonden” is de enige plaats waar Schema het heeft over de menswording<sup>19</sup>, en nota bene deze passus was geïnspireerd door de Leuvense exegeet Lucien Cerfaux.

Schema C lijkt door dit alles meer belangstelling te tonen voor het behoud van de traditie in de Kerk, dan voor de boodschapper zelf, voor Christus. Dit is verbonden met de manier waarop dit schema de overlevering presenteert. Zoals zijn titel “De bronnen van de Openbaring” suggereert, beschouwt Schema C de Schrift niet als de enige bron van openbaring, maar is er daarnaast ook de traditie. Dit deed de nogal technische, en bijna wiskundig gestelde, vraag rijzen in welk van de twee bronnen nu “meer” geopenbaarde waarheden konden worden getroffen, en uit neo-thomistische hoek klonk de overtuiging dat in de traditie waarheden vervat liggen die niet in de Schrift liggen, en de traditie dus ruimer (*latius patet*) schijnt dan de Schrift. De concilievaders raakten verdeeld in twee kampen met betrekking tot de vraag van materiële sufficiëntie van de Schrift. De minderheid van de concilievaders eiste dat de tekst blijf zou geven van de overtuiging dat sommige geopenbaarde waarheden alleen vanuit de overlevering gekend zouden kunnen worden<sup>20</sup>, en dit zou meteen een afwijzing betekenen van het protestantse *sola scriptura*. Door het probleem zo voor te stellen ging de tekst verder dan wat het Concilie van Trente had uitgevaardigd over de verhouding tussen Schrift en traditie. De meerderheid weigerde dit te accepteren, en zette er zich voor in om de kwestie onbeslist te laten, vanuit de overtuiging dat de vraag van de sufficiëntie van de Schrift een open theologische vraag was en nog veel onderzoek en discussie van de theologen vergde waarin een concilie niet zou mogen tussenkomen.

Waar zegt Schema C effectief dat de traditie objectief vollediger is dan de Schrift? In artikel vier haalt de tekst het bestendige geloof van de Kerk aan dat “de integrale openbaring niet de Schrift alleen te vinden is, maar in de Schrift en de overlevering als een tweevoudige bron, elk echter op haar eigen manier”. Het schema is echter voorzichtig in het beschrijven van de onvolledigheid van de Schrift, door het vooral toe te

spitsen op de inspiratie en de canoniciteit van de Bijbelse boeken: “Zeker is de overlevering en alleen de overlevering (*eaque sola*) de manier waarop bepaalde geopenbaarde waarheden begrijpelijk worden en bekend gemaakt worden, op de eerste plaats diegene die te maken hebben met inspiratie, canoniciteit en integriteit van alle heilige boeken en van elk heilig boek”. Voor vele concilievaders was dit standpunt onaanvaardbaar, en vanuit een ander theologisch perspectief gesteld zelfs irrelevant. Dit was één van de redenen waarom Schema C uiteindelijk sneuvelde. Het was een redevoering van de Brugse bisschop De Smedt, namens het Secretariaat voor de Eenheid, die de concilievaders er attent op maakte dat de tekst die voorlag in wezen “on-oecumenisch” was<sup>21</sup>. Hiermee ronden we deze episode af.

Het volgende knooppunt van de compositiegeschiedenis van *Dei verbum* was het afsluiten van Schema D door de gemengde commissie en de discussie van de tekst in de derde zitting. Tussen de afwijzing van Schema C en het plenaire conciliedebat over Schema D vergingen twee jaar. Intussen werden de conciliereglementen herzien, en werd een nieuwe paus verkozen. Met name een paus die speciale belangstelling had voor de Schrift, en voor de studie van de Schrift. Het nieuwe schema was een derde korter dan het voorafgaande. In samenhang met de titelwijziging die het document onderging verdween de theorie van de twee bronnen van openbaring uit Schema D, en daarenboven was ook de veroordelende taal die voorheen in artikels 21 en 22 voorkwam nu afwezig.

Met dat alles was Schema D een poging de ter discussie staande kwesties te omzeilen. Gezien de grotere openheid in de omgang met de moeilijke vragen werd het gezien als een stap in de goede richting, maar het nieuwe schema werd niettemin als te kleurloos en te vaag ervaren om de grootse verwachtingen te kunnen vervullen die aan deze tekst werden geknoopt<sup>22</sup>. Het is dan ook geen verrassing dat net deze tussentijdse tekstversie nooit in een plenaire zitting werd bediscussieerd. Het schema werd daarentegen substantieel herwerkt op grond van bijna honderd schriftelijke reacties door de concilievaders. Het is significant dat in Schema D het citaat uit 1 Joh 1,2-3 werd toegevoegd aan het begin van de tekst:

... wij verkondigen het aan u: het leven, het eeuwige, dat bij de Vader was en dat aan ons is verschenen. Wat wij hebben gezien en gehoord, dat verkondigen wij ook aan u, opdat u met ons verbonden bent. En onze verbondenheid is een verbondenheid met de Vader en met zijn Zoon, Jezus Christus.

Deze Bijbelse openingspassus illustreert ook treffend de verandering in focus die het openbaringsdenken tekent. Vanaf het begin treft men nu een sterke nadruk op openbaring als bemiddeld door Jezus Christus. Dit niet langer in abstracte zin. De klemtoon ligt op de ontmoeting, op de zintuiglijke ervaring van Christus, door dewelke het mogelijk is om verbondenheid te beleven met de Vader, met en de Zoon, en met hen die deze boodschap verkondigen. De concrete ervaring treedt binnen: in dezelfde lijn is het openbaringsbegrip in Schema D niet langer beperkt tot een kwestie van kennis van de geheimen van God (*mysteria Dei cognoscere*), maar sluit het in dat mensen deel hebben in de goddelijke natuur (de tekst gewaagt van de mens en diens “consortium divinae naturae”) als een roeping voor alle mensen. In het openingsartikel van Schema D wordt openbaring omschreven als gericht op Christus, ook al gebeurt dit in weinig sierlijke bewoordingen: “Door deze openbaring verschijnt de waarheid zowel met betrekking tot God en tot de menselijke persoon voor ons in Christus”. Schema D corrigeert tenslotte ook de manier waarop voorheen de rol van Christus en die van de apostelen ongelukkigerwijs met elkaar waren vereenzelvigd, dit door in artikel zeven te zeggen: “Christus, de Heer, gaf de apostelen het gebod om het evangelie ... aan alle schepselen te verkondigen”.

Nadat Schema C sneuvelde op grond van de technische benadering van de relatie tussen overlevering en Schrift, viel te verwachten dat de auteurs van Schema D uiterst zorgvuldig zouden afwegen wat ze over dit onderwerp zeiden. Daardoor bleef deze herwerking uiterst weinig spraakzaam over de overlevering en haar relatie tot de Schrift. Desalniettemin, wát erover gezegd werd werd bijna integraal overgenomen in de volgende tekstversies en tenslotte in de uiteindelijk Constitutie. In een poging om de voorstelling van overlevering en Schrift als

twee gescheiden bronnen te verlaten, maakt Schema D duidelijk: "Want beide, voortkomend uit dezelfde goddelijke bron, vloeien als het ware ineen en zijn gericht op hetzelfde doel". Overlevering en Schrift worden niet langer ten tonele gevoerd als twee afzonderlijke bronnen, maar hebben hun oorsprong in een en dezelfde goddelijke bron, de blijde boodschap. De vraag van de insufficiëntie van de Schrift werd bewust ontweken wanneer artikel zeven van Schema D stelde: "Christus de Heer heeft aan de apostelen de opdracht gegeven om zijn Evangelie, dit betekent de dingen die hij gedaan en geleerd had, aan elk schepsel te prediken als de bron van alle heilswaarheid en van alle zedelijke normen". Het woord "Evangelie" en de uitdrukking "het Woord van God" worden hier in een brede zin begrepen, en verwijzen naar de achterliggende bron waaruit zowel de Schrift als de overlevering putten als uit "één geloofsschat". Precies deze koerswijziging in de openbaringstheologie illustreert voldoende waarom de meeste concilievaders zich niet tegen Schema D kantten, terwijl zij anderzijds de tekst toch onvoldoende ontwikkeld achtten.

Een volgend knooppunt, en daarmee een beslissende stap in de richting van de finale tekst treffen we in Schema E, na grondige revisie van de zopas besproken tekst. Het is in deze fase dat de tekst zijn uiteindelijke structuur verkrijgt, met een kort voorwoord (*prooemium*), en vervolgens zes hoofdstukken en een epiloog. Het zestal hoofdstukken is het resultaat van een opsplitsing. In Schema D was er een zeer uitgebreid prooemium geweest (art. 1-6) van de hand van de Franse bisschop Garrone. Nu werd het materiaal herverdeeld overheen een kort, bijbels geïnspireerd voorwoord (art. 1), en vervolgens een geheel eerste hoofdstuk "Over de openbaring zelf" (art. 2-6). Verder kent deze revisieronde de toevoeging van de belangrijke artikels acht en zeventien, alsook de verschuiving van de tekst over de taak van de exegeten van het tweede deel van artikel negentien in hoofdstuk IV (over het Nieuwe Testament) naar het laatste deel van artikel twaalf in hoofdstuk III (over de inspiratie en interpretatie van de Heilige Schrift). AL deze wijzigingen vinden plaats tegen de horizon van de Instructie *Sancta mater ecclesia*, waarin de Pauselijke

Bijbelcommissie zich in april 1964 met steun van Paulus VI uitsprak over de historiciteit van de evangelieën, over de rol van de katholieke exegeten en hun verhouding tot het leergezag<sup>23</sup>.

Naast theologisch belangrijke toevoegingen, sloot deze revisie opnieuw ook enkele stilistische aanpassingen in. Naar onze overtuiging was het meest fundamentele vernieuwingsaspect dat ingang vond in Schema E de Bijbels geïnspireerde herlezing van het begrip openbaring, met een grote nadruk op de menswording. Een korte blik op de voorafgaande versies kan dat bevestigen: de enige plaats waar Schema C een referentie aan de incarnatie bevatte was in artikel veertien, waar het de vergelijking betrof van het “afdalende” (*condescensio*): hiermee doelde met op het neerdalen van Gods openbaring in “woorden, uitgedrukt in menselijke taal”, die analoog werd gepresenteerd aan de vleeswording van het Woord. De vergelijking werd overigens die dan ook slechts werd aangetroffen in een Augustinus-citaat, en niet als zodanig de theologie van het document doordeesemde.

Deze analogie tussen het proces van op Schrift stellen van de vroegchristelijke ervaring, en de incarnatie van Gods woord in Christus bood kansen om de abstractie te vermijden: Schema D verwees naar het vleesgeworden Woord alleen in artikel zeventien, waar het document de bijzondere plaats van de evangelies in het Nieuwe Testament benadrukte, en in artikel 23 waar het de Kerk als de bruid van het vleesgeworden Woord beschrijft. Dergelijke voorheen vluchtige verwijzingen behoorden voortaan tot het verleden. Vanaf Schema E werd precies in de kern van de conciliaire beschrijving van wat openbaring is, verwezen naar Christus als het “vleesgeworden Woord”.

Precies als vleesgeworden Woord is Christus degene in de ontmoeting waarmee mensen toegang tot God hebben en deel hebben in de goddelijke natuur. Het begrip ontmoeting wordt cruciaal en men staat nu ver af van het instructietheoretische kader dat nog in de conciliaire voorbereidingsperiode leefde. Voor het eerst in het compositieproces van *Dei verbum* wordt openbaring gedefinieerd als een werkelijkheid die haar



oorsprong heeft in de overvloed van Gods liefde, wat insluit dat God de mensen aanspreekt als vrienden (*tamquam amicos*), dat God met hen leeft en hen tot gemeenschap uitnodigt (art. 2). Meer specifieke referenties aan de incarnatie kunnen gevonden worden in artikel vier, in een parafrase van Joh 1,1-18, en in artikel zeventien, waar we een bijna letterlijk citaat aantreffen van Joh 1,14. Dergelijke verwijzingen naar Johanneïsche teksten worden gestaafd door verwijzingen naar Gal 4,4 en Heb 1,2. Parallel met de incarnatorische klemtoon die nu het openbaringsbegrip doortrekt beschrijft Schema E Christus ook als “niet alleen bemiddelaar, maar ook als de volheid van alle Openbaring” (art. 2) en als degene “in wie de volheid van de Openbaring van de hoogste God tot vervulling komt” (art. 7).

Andere wijziging stippen we kort aan: onder de belangrijkste uitbreidingen die de overgang van Schema D naar Schema E kernmerken vallen ook toevoegingen in artikel zeven over het prediken van het evangelie, en de toevoeging van het gehele artikel acht over “De heilige overlevering”. Dit laatste is significant, want ook hier valt de afstand op tegenover het vroegere Schema C, doordat een dynamische visie van overlevering wordt aangeboden. Niet langer wordt het begrip traditie op een inhoudelijke leest geschoeid, als een “collectie geopenbaarde waarheden”. De klemtoon is verlegd, van traditie als *inhoud* naar traditie als *proces* van overlevering, van een concentratie op een gestold verleden, naar een dynamiek van inclusie van verleden, heden en toekomst. In die zin doet de titel van deze bundel meteen recht aan het hernieuwde openbaringsdenken van Vaticanum II.

De aandacht voor het dynamische aspect van het begrip traditie wordt vooral duidelijk aan het eind van artikel zeven, waar in Schema E onder andere wordt toegevoegd: “De heilige overlevering en de heilige Schrift zijn zoals een spiegel, waarin de Kerk op haar aardse pelgrimstocht God beschouwt, van wie zij alles ontvangt, totdat zij Hem eens van aangezicht tot aangezicht zal mogen aanschouwen zoals Hij is” (vgl. 1 Kor 13,12). Het is dan ook Schema E waarin men aanvangt het bijvoeglijk naamwoord “levend” toe te voegen aan het woord traditie, om te benadrukken dat overlevering het leven van de

Kerk en alles wat zij is omvat. Een retoriek waarin ontwikkeling en groei denkbaar wordt vindt nu ingang in het jargon van de openbaringstheologie. Zo lezen we in artikel acht een tekst die integraal in de finale versie is overgenomen: “In hetgeen door de apostelen is overgeleverd ligt alles vervat, waarmee het volk Gods een heilig leven kan leiden en steeds kan groeien in het geloof. Zo vereeuwigd de Kerk in haar leer, leven en eredienst alles, wat zij is, en alles wat zij gelooft, en geeft zij dit door aan alle geslachten”. Het meest opmerkelijke is ongetwijfeld dat met Schema E de concilievaders de moed hadden om van een ontwikkeling te spreken in de overlevering van de Kerk – een thema dat in de modernismecrisis van het begin van de twintigste eeuw nog als “gevaarlijk” werd gebrandmerkt – en van het groeien van het inzicht (*intelligentia*).

Dit laatste wordt gezien als het resultaat van “de contemplatie en innige spirituele ervaring van de gelovigen, die dit alles in hun hart overwegen”<sup>24</sup>. Tot in Schema F trof men overigens in deze tekst geen referentie aan de hiërarchie. Deze verwijzing werd pas in de laatste fase aan Schema G toegevoegd, en klonk: “en door de prediking van hen, die met de opvolging in het bisschopsambt het zeker charisma van de waarheid hebben ontvangen” (art 8). Dit is een opvallende ontwikkeling, want Schema E liet op de vermelding van de functie van de contemplatie en innige spirituele ervaring van de gelovigen voor de groei van het inzicht van de Kerk een verwijzing volgen naar een gelijkenis van Jezus, die jammer genoeg in de allerlaatste versies van de schemata werd weggelaten: “Want terwijl de eeuwen elkaar opvolgen imiteert de Kerk de vrouw in het evangelie die zuurdesem in drie maten meel verborgen heeft totdat het er helemaal van doortrokken was” (Lc 13,21).

Al met al zijn, in vergelijking met de overgang van Schema D naar E, de redactionele activiteiten in de transitie van Schema E naar F en G van minder groot belang. Niettegenstaande het feit dat er nog belangrijke aanpassingen gebeurden, en dit zowel in de richting van een versterking van de eerder vernieuwende theologie als ook in de lijn van meer evenwicht en compromis. Precies in de redactie van Schema F slaagde de conciliaire minderheid erin een fragment van de oude visie op

de insufficiëntie van de Schrift terug te doen insluipen in de tekst: "Door deze overlevering leert de Kerk de volledige canon van de heilige Boeken kennen" (art. 8). Deze zin blijft onveranderd tot in de finale versie. Waar dit nog kan enigszins aansluiten op de historisch-theologische invulling van het openbaringsbegrip, kon een andere toevoeging, die in de laatste redactiefase van Schema G nog werd ingevoerd, dat minder: "Bijgevolg is de heilige Schrift niet de enige bron, waaruit de Kerk haar zekerheid put omtrent al het geopenbaarde" (art 9)<sup>25</sup>.

### *III. Besluit*

Vanaf Schema E wordt openbaring in de meest omvattende theologische zin begrepen als uitnodiging tot ontmoeting, tot vriendschap met God en als deel krijgen in de goddelijke natuur. Dit wordt mogelijk door de grote nadruk op een incarnatorische interpretatie van openbaring. Openbaring wordt impliciet begrepen als een doorlopende levende dialoog tussen God en de mensen door Christus en de Heilige Geest. Op vergelijkbare wijze wordt de overlevering begrepen als veel omvattender dan het mondeling doorgeven van die handelingen en woorden van Christus die niet schriftelijk werden opgetekend, maar veeleer als de blijvende en levende actualisatie van het Woord Gods in het leven van de gehele Kerk, en niet alleen van de hiërarchie. Deze ommezwaaai in het spreken over openbaring had beslissende gevolgen voor de manier waarop de inerrantie van de Schrift, de interpretatie van de Schrift en de rol van de exegeten in de Kerk in de dogmatische constitutie uiteindelijk werden begrepen.

Met dit alles mag blijken dat het compositieproces van *Dei verbum* een "evenement" was. Voor het eerst sinds eeuwen werd de Kerk in grote openheid geconfronteerd met haar eigen interne diversiteit, en kwam tot het besef dat het mogelijk was om deze diverse meningen hun stem te laten verheffen. Zij bewees bovendien dat ze in staat was de diversiteit vruchtbaar te maken voor nieuw en dieper inzicht in haar meest fundamentele realiteiten. Communicatie en dialoog werden

centrale noties in het conciliaire openbaringsmodel, niet alleen in de theorie, maar ook in de praktijk van het compositieproces van het document zelf, dat het resultaat is van een intense en constructieve dialoog tussen theologen en bisschoppen. Op deze manier begrepen vormt het compositieproces van *Dei verbum* inderdaad een spiegel van het gehele Tweede Vaticaans Concilie. De theologie van openbaring, van overlevering en Schrift van het finale document moet in veel opzichten zelfs 50 jaar na zijn promulgatie nog (her)ontdekt en geïmplementeerd worden in de katholieke Kerk. Deze geeft een horizon voor het christelijke leven totdat wij God “van aangezicht tot aangezicht” aanschouwen (*Dei verbum* 7).

Noten:

1. J. RATZINGER, *Biblical Interpretation in Crisis*, in R.J. NEUHAUS (red.), *Biblical Interpretation in Crisis. The Ratzinger Conference on Bible and Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, 1-23, p. 23
2. Dit rapport is integraal en in Nederlandse vertaling opgenomen in L. ALTING VON GEUSAU et al. (red.), *Constituties en decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*, Katholiek Archief, Amersfoort, waarvan fascikel XII de *Dogmatische Constitutie over de Goddelijke Openbaring* bevat (vert. P.A. Van Leeuwen en P. Smulders). Verdere Nederlandse citaten uit de slottekst van *Dei verbum* zullen hieruit gehaald worden. Deze editie bevat ook de Latijnse tekst van de constitutie. Voor Florit's *Relatio*, zie p. 44-65. Op p. 45 stelt hij: “De geschiedenis van het ontwerp van de constitutie over de goddelijke openbaring vormt reeds een zekere eenheid met de geschiedenis van het concilie zelf, zowel wegens het innerlijke belang ervan als wegens de wederwaardigheden, welke dit ontwerp tot nu toe heeft ondervonden”.
3. J. NEUNER, *Das Schema über die Offenbarung*, in KNA - Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil 56/6 (Oktober 1964) 5. De vertaling is van onze hand.
4. In deze studie volgen we de benaming “Schema A” tot “Schema G” (dit is de finale constitutie) zoals A. GRILLMEIER, *Die Wahrheit der Schrift und ihre Erschließung. Zum dritten Kapitel der Dogmatischen Konstitution “Dei Verbum” des Vaticanum II*, in *Theologie und Philosophie* 41 (1966) 161-187, p. 162-163, kort na het concilie reeds hanteerde.
5. Voor een studie van de kritiek op dit schema, zie K. SCHELKENS, *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II. A Redaction History of the Schema De Fontibus Revelationis (1960-1962)* (Brill's Series in Church History, 41), Leiden, Brill, 2010.
6. J.W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 141-152, zie p. 141. Zie ook de bemerking van O'Malley op p. 151: This “intervention was determining for the direction

Vatican II would take from that moment forward". Robert Rouquette beschrijft in zijn *Bilan du concile*, in *Études* (januari 1963) 94-111, de situatie zelfs met nog meer pathos. Zie p. 104: "With the vote on November 20 we can consider the era of the Counter Reformation ended and a new era for Christendom, with unforeseeable consequences, begun".

7. Zie J. RATZINGER, *Einleitung zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in *Das Zweite Vatikanische Konzil – Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 2, Freiburg/Bazel/Wenen, 1967, 498-503, p. 501.

8. Zie *Acta Synodalia* (AS) II/6, p. 566; AS II/3, p. 383-388.

9. C. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*. Vol. 1: *Accéder à la source* (Unam sanctam, nouvelle série, 1), Parijs, Cerf, 2009.

10. H. SAUER, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils* (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 12), Frankfurt am Main, Peter Lang, 1993, en H. SAUER, *The Doctrinal and the Pastoral. The Text on Divine Revelation*, in G. ALBERIGO & J.A. KOMONCHAK (red.), *History of Vatican II*, vol. 4: *Church as Communion. The Third Period and Intersession, September 1964 - September 1965*, Maryknoll/Leuven, Orbis/Peeters, 2003, p. 210-231.

11. In Schema A-C is de houding tegenover de protestantse gemeenschappen nog apologetisch en negatief, maar vanaf Schema D wordt de oecumenische stijl en taal van Vaticanum II mee voelbaar in de compositie van de tekst. De theologische discussie rond *sola Scriptura* was nooit ver weg in het gehele compositieproces.

12. H. SAUER, *The Doctrinal and the Pastoral. The Text on Divine Revelation*, in G. ALBERIGO & J.A. KOMONCHAK (red.), *History of Vatican II*, vol. 4, Maryknoll/Leuven, Orbis/Peeters, 2003, p. 195-231. Een vergelijkbaar oordeel is terug te vinden bij enkele postconciliaire commentatoren en interpretatoren. Zie bijvoorbeeld E. KLINGER, *Armut - Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich, Benziger, 1990, p. 135: "Die Offenbarungskonstitution - Mitte und Maßstab des Konzils".

13. De Duitse kardinaal Joseph Frings gebruikte een Duits spreekwoord in Latijnse vertaling: "tonus est qui facit musicam". Onze bron voor dit citaat is F. GIL HELLÍN, *Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum. Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones* (Athenaeum Romanum Sanctae Crucis. Studi sul Concilio Vaticano II), Vaticaan, Libreria Editrice Vaticana, 1993, p. 198.

14. F. GIL HELLÍN, *Constitutio dogmatica de divina revelatione*, p. 198: "non est vox boni Pastoris ... sed magis lingua scholaris, professoralis, nec aedificans, nec vivificans".

15. See J. RATZINGER, *Einleitung*, p. 500.

16. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, p. 144.

17. Dit is het resultaat van recent onderzoek uitgevoerd in Leuven door Karim Schelkens. Zie K. SCHELKENS, *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II*, p. 274-279, waar de auteur pleit voor "a nuanced reappraisal" van Schema C.

18. De vertaling van Schemata C tot F die in deze studie worden gehanteerd zijn de onze. De tekst van de slottekst van *Dei verbum* is deze uit de editie van Katholiek Archief.

19. Zie ook “Christus ... manifesteerde de geheimen van het hemelrijk aan de zonen van Israël met zijn levende stem” in C 2.

20. Zie GIL HELLÍN, *Constitutio dogmatica de divina revelatione*, p. 343.

21. Zie voor deze toespraak, op 19 november 1962, AS I/3, p. 184-187: “Loquor nomine secretariatus ad christianorum unitatem fovendam. In discussione schematis De fontibus revelationis, multis Patres ostenderunt sollicitudinem vere oecumenicam. (...) Problema est hoc: Quid requiritur in aliqua doctrina et in stylo alicuius schematis ut revera inservire possit ad meliorem dialogum inter catholicos et non-catholicos obtinendum?”

22. Zie J. RATZINGER, *Einleitung*, p. 500: “zu dürftig und karg”, “ein Produkt der Resignation”.

23. PONTIFICAL BIBLICAL COMMISSION, *Sancta Mater Ecclesia*, in *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 712-718.

24. De volledige zin van artikel 8 luidt als volgt: “Deze Overlevering, afkomstig van de apostelen, blijft in de Kerk groeien onder de bijstand van de heilige Geest; want het inzicht in de overgeleverde zaken en woorden wordt groter door de beschouwing en studie van de gelovigen, die dit alles in hun hart overwegen; door een diep inzicht in de geestelijke dingen, dat zij ervaren”.

25. Zie H. SCHAUF, *Auf dem Wege zu der Aussage der dogmatischen Konstitution über die göttlichen Offenbarung Dei Verbum art 9 “quo fit ut ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat*, in E. KLINGER & K. WITTSTADT (red.) *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg, Herder, 1984, p. 66-98.



# DE SCHRIFT EN/IN HET GETIJDENGEBED. EEN ZORGBEHOEVEND DOSSIER VAN DE LITURGIEHERVORMING?

JORIS GELDHOF

Net zoals in het geval van de eucharistieviering heeft het beeld van het “ruimer openstellen van de schatkamers van de Bijbel” in het getijdengebed (SC 92a) onmiddellijk betrekking op de samenstelling van de leesroosters. Desondanks opteer ik er bewust voor om een veel bredere interpretatie en zo mogelijk een nog zwaarder gewicht te geven aan deze woorden. De fundamentele reden daarvoor is dat men met Vaticanum II ook een krachtige impuls wilde geven om het waarachtige bidden van de Kerk te stimuleren en te voeden. Men was er daarbij van overtuigd dat dit niet anders kon dan door het bidden van de wereldkerk steviger te enten op de rijkdom van de Schrift. De woorden van paus Paulus VI in de Apostolische Constitutie *Laudis canticum*, die de hervormde *Liturgia horarum* lanceerde<sup>1</sup>, spreken in die zin boekdelen. Hij gaat er theologisch vanuit dat “het gebed van de Kerk tegelijk ‘het gebed van Christus-samen-met-zijn-lichaam tot de Vader’ is” – een rechtstreeks citaat uit *Sacrosanctum concilium* nota bene (SC 84) – en zegt vervolgens: “Opdat deze aard van ons gebed duidelijker aan het licht kan treden, moet ‘die weldadige en levende liefde voor de heilige Schrift’ die uitgaat van de getijden, bij allen weer opleven; dan zal de heilige Schrift inderdaad de voornaamste bron van het christelijk bidden worden”<sup>2</sup>.

De onderhavige beschouwingen over de rol van de Bijbel in het getijdengebed zijn echter, toegegeven, ietwat idealistisch. Als voornaamste bron voor deze uiteenzetting heb ik de her-



ziene compositie van het getijdengebed zelf genomen<sup>3</sup>. Daarbij ben ik me er terdege van bewust dat de praktijk van het bidden van de getijden in onze contreien zo goed als onbestaande is, tenminste als men die leden van de clerus en de kloostergemeenschappen die er rechtens toe gehouden zijn om de getijden te bidden, buiten beschouwing laat. Op een symposium dat gewijd is aan de receptie van Vaticanum II en dat zich de vraag stelt wat ervan geworden is, acht ik het echter beslist legitiem om stil te staan bij een uitermate belangrijk en zelfs mooi aspect van de liturgiehervorming dat zo goed als dode letter gebleven is bij veel katholieken in onze cultuur en samenleving, en om zodoende een dossier te openen dat veel meer aandacht zou verdienen – zowel vanuit pastoraal, spiritueel als theologisch oogpunt.

Het is dus onontbeerlijk om eerst enige aandacht te besteden aan deze quasi non-receptie en haar mogelijke oorzaken. Ten tweede zal ik aangeven hoe precies de Schrift ruimer opengesteld wordt in verschillende getijden; ik zal mij voornamelijk focussen op de “scharnieren” of “spillen” van de getijden, te weten het morgengebed (of lauden), het avondgebed (of vespers) en de lezingendienst (vroeger “metten” genaamd)<sup>4</sup>. Naar het “gebed overdag” (terts, sext en noon) en de dagsluiting (completen) zal verhoudingsgewijs minder verwezen worden. Ten derde doe ik enige suggesties voor een bredere receptie van het getijdengebed in de geloofspraktijk van morgen.

### *I. De marginale receptie van het getijdengebed in het Vlaamseatholicisme*

Concrete statistische gegevens over het gebruik van het herziene Getijdenboek, over het effectieve bidden van de getijden in parochies, religieuze gemeenschappen en andere groeperingen – al dan niet op permanente basis –, en over de impact van de getijdenliturgie op het geloofsleven in Vlaanderen meer in het algemeen ontbreken nagenoeg totaal. Veel meer dan flarden zijn er niet gerapporteerd. Naar aanleiding van de publicatie van het *Getijdenboek in het Nederlands* in 1990 is er een beschei-

den initiatief geweest van het *Tijdschrift voor Liturgie*, en in het verslagboek van het 34<sup>ste</sup> Liturgisch Congres zijn enkele getuigenissen opgenomen van mensen die het getijdengebed bidden<sup>5</sup>. Maar dat is inmiddels toch ook alweer meer dan twintig jaar geleden en tijdens de jongste twee decennia zijn de reeds vroeger ingezette processen van detraditionalisering en secularisering rabiaat doorgegaan. Het zou een verrassing zijn indien de broze praktijken van zowel het gemeenschappelijke als private bidden van de getijden daar immuun voor geweest zouden zijn, laat staan dat ze zich desondanks bestendig, versterkt en verspreid zouden hebben.

Meteen ligt hier een eerste mogelijke macro-oorzaak van de zwakke receptie van de getijdenliturgie in Vlaanderen. Het getijdengebed wordt gekenmerkt door een strakke tijdsindeling, die slechts moeizaam te verenigen valt met het jachtige ritme van arbeid en ontspanning, gezinsleven en rust, van mensen vandaag. Bovendien veronderstelt het stabiele lokale kernen en sterke gewoontes, die evenzeer ver af staan van de sociale structuren en geplogenheden in de huidige samenleving. Met andere woorden, het getijdengebed heeft een uitgesproken religieus profiel, dat letterlijk iemands dag en nacht bepaalt. Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat het zich in een laatmoderne cultuur slechts ternauwernood kan handhaven, of van de grond geraakt.

Toch zijn er niet alleen extern-contextuele factoren aan te wijzen. Er zijn ook historische, intra-ecclesiale oorzaken die gezorgd hebben voor de minieme vertrouwdheid van het overgrote deel van de *christifideles laici* met de getijdenliturgie<sup>6</sup>. Meerdere commentatoren wijzen op het exclusieve clericale en monastieke karakter van wat men het "goddelijke officie" placht te noemen. Het beeld van de pastoor met de soutane en het brevier zindert nog na in het collectieve religieuze geheugen. Brevieren bestond zelfs (en bestaat nog steeds) als werkwoord. Het slaat op het prevelen van de dagelijkse gebeden door de leden van de gewijde klasse; daar als leek bij aansluiten is in het westerse katholicisme eeuwenlang niet gebeurd, tenzij bij bijzondere gelegenheden zoals een bedevaart of een abdijbezoek. Bovendien hebben zelfs de leden van de clerus zich vaak en lang niet gehouden aan de verplichting tot het onderhouden

van het getijdengebed<sup>7</sup>. Hoe zou men dan willen dat die praktijk zich nu plots na amper veertig jaar wel wijd verbreid heeft onder het christenvolk?

Meer specifiek voor de Vlaamse en Nederlandse context moet ook gezegd worden dat de vertaling naar de volkstaal van de volledige *Liturgia horarum* een werk van lange adem geweest is<sup>8</sup>. Om te behelpen was er sinds 1970 weliswaar een voorlopige uitgave met als titel *Gebeden voor elke dag*<sup>9</sup>, waarvan ongeveer 90.000 exemplaren verkocht zijn<sup>10</sup>. Maar het werk was eigenlijk pas klaar op het einde van de jaren tachtig; de Vlaamse en Nederlandse bisschoppenconferenties keurden de vertaling goed in het voorjaar van 1988 en nog een jaar later, in maart 1989, werd de officiële bekrachtiging van Rome bekomen. Tussen 1990 en 1993 verschenen dan alle onderdelen: de *Algemene inleiding*, het centrale volume met de *Gebeden voor elke dag*, en de zeventien bundeltjes met de leesteksten voor de lezingendienst (onderverdeeld per liturgische tijd over jaar I en jaar II, en daarbovenop het lectionarium met de gemeenschappelijke teksten voor het *sanctorale*). Het is betwifelbaar dat deze relatief late en niet onproblematische publicatie het enthousiasme voor het getijdengebed duurzaam en diepgravend heeft gevoed<sup>11</sup>. Want in feite was de vierdelige *editio typica* van de *Liturgia horarum iuxta ritum romanum* reeds klaar in 1971-1972; de *Consilium* had er zes à zeven jaar noest aan gewerkt<sup>12</sup>. Een volledige vertaling van die eerste *editio typica* is er in het Nederlands nooit geweest; voor de versie die nu bestaat, heeft men zich meteen kunnen baseren op de *editio typica altera* van 1985-1987<sup>13</sup>. Inmiddels is in 2005 in het Nederlandse taalgebied een verkorte en iets gebruiksvriendelijker versie uitgegeven, gebaseerd op de vierweekse psalmencyclus, onder de titel *Klein getijdenboek. De liturgie van de uren*; in 2009 was ze al toe aan een tweede druk.

Tussen het begin van de jaren 1970 en het begin van de jaren 1990 is echter, pastoraal gezien, kostbare tijd verloren gegaan. Echt geïnvesteerd in een ruime bekendmaking en verspreiding van het getijdengebed onder leken heeft men niet<sup>14</sup>, en ook daar ligt een belangrijke oorzaak voor de marginale positie die het vandaag bekleedt. Er is namelijk, zeker in tamelijk homogeen katholieke gebieden zoals Vlaanderen, lang sprake

geweest van een soort proliferatie van eucharistievieringen. Dat hield in dat er voor zowat alles een mis werd opgedragen, niet alleen in het weekend (liefst zaterdagavond én meermaals op zondag in dezelfde parochie), maar ook op weekdays, in scholen, ziekenhuizen, verenigingen, enz. Eigenlijk *was* de mis het gebed van de Kerk, dit uitdrukkelijk ten nadele van de getijdenliturgie. Deze praktijken, waarvan we de impact vandaag nog steeds gewaarworden, maken een waarlijk bevroeden van wat het betekent dat de eucharistie hoogtepunt en bron is van het christelijk leven (*Lumen gentium* 11), zeer moeilijk. Want als er altijd en alleen maar “een mis” is (of desnoods een woord- en of communiedienst geënt op de mis), waarin bestaan dan de talrijke interne schakeringen, de ongebreidelde verscheidenheid en de duizelingwekkende dieptedimensies van de liturgie in haar totaliteit? Sommige liturgisten hebben op basis van deze vaststellingen zelfs gepleit voor een afschaffing van de eucharistie op weekdays, maar dat is een ander paar mouwen<sup>15</sup>.

Internationaal gezien is de situatie van het getijdengebed in Vlaanderen vergelijkbaar met andere landen. Er worden zeker initiatieven genomen om de liturgie van de getijden op bredere schaal bekend te maken, en daarvoor wordt zelfs een kanaal als internet en hypermoderne communicatiemiddelen intensief benut<sup>16</sup>. Maar al bij al blijft de situatie van het getijdengebed lamentabel. Het is ondanks lovenswaardige inspanningen niet doorgedrongen tot het godsdienstig leven van de doorsnee katholiek in West-Europa<sup>17</sup>. Mijns inziens verdient het daarom nog altijd “aanbeveling, dat ook de leken het goddelijk Officie bidden, ofwel samen met de priesters, ofwel onder elkaar, of zelfs ieder voor zich” (SC 100). Deze letterlijke woorden van het Tweede Vaticaanse Concilie hebben nog niets aan prangendheid of urgentie ingeboet.

## *II. De rol van de Schrift in de opbouw van de verschillende getijden*

Specifiek over de rol van de Bijbel in het getijdengebed had Vaticanum II eigenlijk niet zo heel veel gezegd, maar wat het zei

was onmiskenbaar van fundamenteel belang. Het concilie had de wens uitgedrukt dat degenen die deelnemen aan het “goddelijke officie” als het “openbaar gebed van de Kerk” – het dacht in eerste instantie aan de priesters – de rijke inhoud ervan zouden verinnerlijken<sup>18</sup>. Daar was dus klaarblijkelijk een probleem mee. Om nu die interiorisering te verwezenlijken was volgens de vaders een grondiger kennis van de Bijbel en de liturgie, en dan “vooral van de psalmen”, noodzakelijk (SC 90).

Dit ideaal van een grondiger vertrouwdheid met de eigen aard van de liturgie en het bidden van de psalmen in het bijzonder overstijgt volgens mij de ordening van de lezingen die in het getijdengebed worden ingebouwd. Want net zoals paus Paulus VI in *Laudis canticum*, beklemtoont de IGLH de intieme band tussen de Bijbel en het gebed:

De lezing van de heilige Schrift, die naar oud gebruik in de liturgie niet alleen tijdens de eucharistieviering maar ook tijdens het getijdengebed plaatsvindt, moet bij alle christenen in hoge eer worden gehouden, vooral omdat deze lezing door de Kerk zelf wordt bepaald en niet aan de keuze of de goedsgesteltenis van een afzonderlijke persoon wordt overgelaten. De schriftlezing is immers bedoeld om het mysterie van Christus’ bruid te ontvouwen ‘heel het jaar door (...)’. Bovendien gaat de lezing van de heilige Schrift in de liturgische viering altijd samen met gebed, zodat de lezing rijkere vruchten draagt en het gebed, vooral dat van de psalmen, op zijn beurt vanuit de lezing beter begrepen wordt en aan geestelijke diepgang wint (IGLH 140).

Wat nu concreet de lezingen in de getijdenliturgie betreft, moet een onderscheid gemaakt worden tussen de afzonderlijke getijden en moet men daarbij hun specifieke karakter respecteren. Een algemene stelregel, die stamt uit de traditie, is dat men in de gehele getijdenliturgie sowieso niet leest uit de vier evangelies, omdat die voorbehouden zijn aan de dienst van het Woord in de eucharistie. De evangelische lofzangen (het *Benedictus* [de lofzang van Zacharias] en het *Magnificat* [de lofzang van Maria]; maar eigenlijk ook het veel kortere *Nunc dimittis* [de lofzang van Simeon]), die in de context van de getijden niet als lezingen worden beschouwd<sup>19</sup>, moeten echter wel met dezelfde eerbied

bejegend worden als het evangelie tijdens de eucharistie (IGLH 138).

### 1. *Het ochtend- en avondgebed*

In de lauden en de vespers, waarvan de *Algemene inleiding tot het getijdengebed* zegt dat ze bij voorkeur met het volk worden gevierd, kan na de psalmodie een korte of een lange schriftlezing gehouden worden (IGLH 44), al dan niet gevolgd door een homilie. De langere lezing kan genomen worden uit de lectionaria voor de eucharistieviering of de lezingendienst. Men gaat er blijkbaar vanuit dat dit doorgaans geen storende overlappingen teweegbrengt – als raad wordt echter meegegeven dat herhalingen uit den boze zijn. Voor de kortere lezingen, kapittels genoemd (naar het Latijnse *capitula*), voorziet het Getijdenboek een zonder meer vernuftig systeem, dat garandeert dat er elke dag andere fragmenten uit de Bijbel gelezen worden, of klinken. Op dit systeem wil ik even nader ingaan. Ik bespreek met name de appendix; de Romeinse cijfers in de eerste kolom verwijzen naar de vier weken waarover het psalterium is verdeeld en die de ruggengraat van het getijdengebed uitmaken<sup>20</sup>. Voor dit schema heb ik me beperkt voor de tijd door het jaar; in de advent, kersttijd, veertigdagentijd en paastijd – alsmede voor bepaalde heiligenfeesten – is er nog een ander leesschema<sup>21</sup>.

Wat de lauden betreft, zijn de lezingen genomen uit zowel het Oude als het Nieuwe Testament, maar wel volgens een niet-gelijke verdeling. De teksten uit het Oude Testament voor de lauden in de tijd door het jaar vormen een klein derde van het totaal (met name negen op 28 lezingen). Het aandeel uit de historische boeken is miniem; de profeten en de wijsheidsliteratuur zijn iets beter vertegenwoordigd. Het leeuwendeel komt echter uit de paulinische en katholieke brieven. Voor wat de vespers betreft, komen alle lezingen zonder uitzondering uit het nieuwtestamentische brieven corpus<sup>22</sup>. De reden daarvoor is dat de orde van eerst Oud Testament (i.c. de psalmen), dan epistel (i.c. de nieuwtestamentische kantieken) en tenslotte evangelie (i.c. het *Magnificat*) niet verstoord mag worden door na de nieuwtestamentische kantieken opnieuw een excerpt uit het Oude Testament te voorzien (IGLH 139)<sup>23</sup>. Hier komt, met andere

woorden, een structurele parallel met de eucharistieviering naar voren, die op een concrete liturgische manier aantoont hoe de verschillende aspecten van de (hervormde) liturgie subtiel maar reëel in elkaar verweven zijn.

Wat ook opvalt is dat geen enkel Bijbelvers in het lezingenschema voor lauden en vespers in de tijd door het jaar herhaald wordt. Dat is zeker in lijn met wat de IGLH daarover verklaart, namelijk dat er “verscheidenheid” beoogd is (IGLH 156). Bovendien kan dit zonder twijfel geïnterpreteerd worden als een poging om recht te doen aan de wens van *Sacrosanctum concilium* om een ruimere openstelling van de Bijbelschat te implementeren.

Zeër belangrijk in de context van het beter inwerken van de Bijbelse rijkdom in de getijdenliturgie zijn de zogenaamde lofzangen of kantieken, die geprogrammeerd staan in het ochtenden avondgebed. De IGLH benadrukt met klem dat de psalmen zelf op de allereerste plaats lofzangen zijn en leidt dit inzicht ondermeer af uit de betekenis van de Hebreeuwse term *tehilim* (IGLH 103), die de toonzetting en/of muzikale begeleiding van een gebedsinhoud veronderstelt. Het gebruik om naast de psalmen andere lofprijzende gezangen uit de Schrift op te nemen in de getijdenliturgie (althans oudtestamentische lofzangen in de lauden<sup>24</sup>) bestond in de Romeinse traditie al langer maar de liturgiehervorming na Vaticanum II is nog een grote stap verder gegaan. De IGLH meldt dat er naast de reeks die onder Pius X reeds werd toegevoegd, nog nieuwe zijn opgenomen (IGLH 136)<sup>25</sup>.

In de vespers verschillen de kantieken per weekdag. Er zijn er dus zeven; maar liefst vier daarvan zijn ontleend aan de Openbaring van Johannes (Apok. 19<sup>26</sup>, op zondag; Apok. 4, op dinsdag; Apok. 11, op donderdag en Apok. 15, op vrijdag). Drie komen respectievelijk uit brieven van Paulus aan de Efeziërs (1, op maandag), de Kolossenzen (1, op woensdag) en de Filippenzen (2, op zaterdag, maar die geldt als (vooravond van de) zondag)<sup>27</sup>.

Met betrekking tot de lauden zijn er voor de vier weken telkens zeven lofzangen, alle ontnomen aan andere boeken uit het Oude Testament. Alleen op zondag komt de oudtestamentische lofzang telkens uit het derde hoofdstuk van het boek Da-

niel. De excerpten voor de zondagen 1 en 3, en 2 en 4 verschillen weliswaar, maar hebben de verzen 56-57 wel gemeenschappelijk<sup>28</sup>. De lofzangen op de weekdays van de eerste week (1 Kronieken 29, Tobit 13, Judit 16, Jeremia 31 en Jesaja 45) zijn dezelfde als in het breviarium van 1911;<sup>29</sup> enkel de lofzang uit Exodus 15 op zaterdag heeft die uit de Wijsheid van Jezus Sirach 36 vervangen, die op zijn beurt verschoven is naar de maandag van de tweede week<sup>30</sup>. Naast de lofzang uit Daniel 3 op zondag had het breviarium van 1911 ten opzichte van het breviarium van 1863 allemaal nieuwe lofzangen voor de lauden geselecteerd. De hervormde *Liturgia horarum* heeft de hele selectie uit 1863 opnieuw ingevoegd, en wel in de tweede week. Het gaat om Jesaja 12 (donderdag), Jesaja 38 (dinsdag, 1 Samuel 2 (i.e. het danklied van Hanna) (woensdag), Exodus 15 (maandag, cf. supra), Habakuk 3 (vrijdag) en Deuteronomium 32 (zaterdag).

Deze gegevens houden dus in dat er niet minder dan twaalf nieuwe oudtestamentische laudeskantieken ingevoerd werden (respectievelijk op de weekdays van de derde en de vierde week). Daarbij springt de dominantie van Jesaja onmiddellijk in het oog: niet minder dan zeven keer levert een hoofdstuk uit dit boek de tekst voor de lofzang. De overige komen uit Jeremia, Wijsheid, Daniel, Tobit en Ezechiël. Dit overwicht van Jesaja hoeft niet te verbazen, vermits dit boek traditioneel geldt als een bundeling voorafspiegelingen van het Christusmysterie en vermits het zeker op die manier in het getijdengebed altijd al verstaan, gelezen en gebeden werd (IGLH 108-109). Naast de psalmen is het boek Jesaja wellicht het belangrijkste boek uit het Oude Testament voor de christelijke gebedspraktijk, omdat opeenvolgende generaties er consistent christologische duidingen aan gegeven hebben. Een louter exegetische evaluatie van de niet-psalmische lofzangen volstaat dus niet. De traditie van de Kerk en de eigen aard van een christelijk (of misschien beter: "christisch") gebedsdiscours moeten ook in overweging genomen worden.

Wat ik met deze verwijzing naar de oud- en nieuwtestamentische lofpsalmen in respectievelijk het liturgische ochtenden- en avondgebed betracht heb, is beklemtonen dat een interpretatie van de ruimere openstelling van de rijkdom van de Schrift



niet beperkt mag worden tot een analyse van de leesroosters. Minstens de psalmodie, waarin gelijkaardige lofzangen, maar dan niet genomen uit het boek der psalmen, moet evenzeer in rekening gebracht worden. En in feite moet men nog verder gaan en tevens de antifonen en de beurtzangen of responsories aan een onderzoek onderwerpen: ook daar hebben degenen die de getijdenliturgie na Vaticanum II hervormden, een vernieuwde en bewust Bijbelse klemtoon willen leggen om het bidden van de psalmen te faciliteren<sup>31</sup>. De omvang en de complexiteit van dat materiaal maken het echter onmogelijk om daar in het bestek van deze bijdrage op in te gaan. De IGLH benadrukt alleszins dat de antifonen en de beurtzangen tot doel hebben om de psalmen echt te bidden en om de diepe rijkdom ervan beter tot zich te kunnen laten doordringen.

## 2. *De kleine uren*

Voor de bespreking van de lezingen tijdens de kleine uren, zij opnieuw verwezen naar de appendix. De bedoeling van deze vaak tot slechts één of twee verzen beperkte stukjes tekst is om de bidder een korte maar krachtige stimulans te bieden om een stukje uit de Bijbelse boodschap te overwegen. Ze verschillen qua doelstelling dus niet met de korte schriftlezingen in het ochtend- en avondgebed (IGLH 156-158)<sup>32</sup>. De spreiding over Oude en Nieuwe Testament is voor wat betreft de terts, sext en noon iets meer in balans dan bij de lauden; in de noon is er zelfs een aandeel van meer dan vijftig procent voor het Oude Testament. Een echt systeem zit er in het leesrooster voor de kleine uren echter niet in; er is, opnieuw, vooral voor “verscheidenheid” geopteerd. Er zijn dagen waarop de korte lezingen in terts, sext en noon uit hetzelfde boek en zelfs hoofdstuk genomen zijn (bvb. Amos op de donderdag van de eerste week; 1 Korintiërs 12 op de dinsdag van de tweede week; Galaten 5 op de donderdag van de tweede week), maar er zijn evengoed dagen waarop alle lezingen uit verschillende boeken van het Oude Testament komen (bvb. de maandag van de vierde week: Leviticus, Wijsheid, Baruch; de donderdag van de derde week: Wijsheid, Deuteronomium, Ester; de dinsdag van de eerste week: Jeremia, Spreuken, Job; of de zaterdag van de eerste

week: 1 Koningen, Jeremia, Wijsheid), of dagen waarop enkel de brieven van Paulus voorzien zijn (de vrijdag van de eerste week: Filippienzen, 2 Korintiërs, Kolossenzen; de zondag van de tweede week: tweemaal Romeinen, 2 Korintiërs; of de maandag, woensdag en vrijdag van de eerste week).

Opnieuw is duidelijk dat men de schatkamers van de Bijbel ruimer heeft willen openstellen. De meerderheid van de brieven van Paulus en drie katholieke brieven zijn gerepresenteerd<sup>33</sup>, naast – voor wat het Oude Testament betreft – geselecteerde excerpten uit vooral de profeten en de wijsheidsliteratuur<sup>34</sup>. Deze laatste vaststelling is congruent met wat we observeerden met betrekking tot de lauden.

### 3. *De lezingendienst*

Over de lezingen in de lezingendienst, de Bijbelse zowel als de niet-Bijbelse, valt er veel te zeggen. De algemene principes zijn inmiddels bekend: het gaat bovenal om zich progressief en intensief vertrouwd maken met het Bijbelse geloofsgoed. Christelijk bidden en kerkelijk bidden zijn van de structuur van een zich laten gezeggen door het Woord van God zoals dat in het Oude en het Nieuwe Testament gepresenteerd wordt. In die context is het dat er ook een samenhang gezien wordt tussen het getijdengebed in het algemeen en de lezingendienst in het bijzonder aan de ene kant en de eucharistieviering aan de andere kant:

De lezingendienst beoogt aan het volk van God (...) een rijkere overweging van de heilige Schrift en van de beste bladzijden uit de geestelijke schrijvers voor te leggen. Ook al wordt de Schrift in de dagelijkse eucharistieviering ruimer benut, toch is deze schat uit de openbaring en de overlevering in de lezingendienst een grote verrijking van de geest (IGLH 55).

Die verrijking van de geest moet niet primair didactisch gezien worden. De IGLH beklemtoont dat de lezingendienst – net als de andere getijden overigens – het karakter heeft van een “echt gebed”, doordat de lezingen zelf ingebed zijn in een geheel waarvan ondermeer ook psalmen, een hymne, een slotgebed

e.d. uitmaken, en waarin de lezingen zelf beantwoord worden met een zorgvuldig uitgekozen beurtzang (IGLH 65)<sup>35</sup>.

Bij de samenstelling van het leesrooster voor de lezingendienst heeft men rekening gehouden met twee theologische organisatieprincipes. Ten eerste moet er complementariteit zijn met de lezingen voor de eucharistieviering en ten tweede bepaalt de gang van het liturgisch jaar voor een groot stuk uit welke boeken men leest (cf. IGLH 143). Met andere woorden, er mag geen herhaling zijn in eucharistie en lezingendienst en tegelijk mag de inhoud van het gekozen tekstmateriaal in de beide vieringen niet al te zeer verschillend zijn. Er moet minstens via ontwikkeling van het liturgisch jaar een connectie zijn.

Nu is het wel degelijk zo dat er een paar overlappingsen te signaleren zijn. Op het feest van de Doop van de Heer (i.e. de eerste zondag door het jaar) is de lezing in de lezingendienst genomen uit Jesaja 42, net als de eerste lezing in jaar A in de eucharistieviering. Ook op andere feesten zijn er kleinere overlappingsen te melden: bijvoorbeeld op Hemelvaart (Efeziërs 4 in de lezingendienst van jaar I en II én als tweede lezing in jaar B), op Pinksteren (Romeinen 8 in de lezingendienst van jaar I en II én als tweede lezing in jaar C), en op Sacramentsdag (Exodus 24 in de lezingendienst van jaar I en II én als eerste lezing in jaar B)<sup>36</sup>.

Daarnaast zijn er nog praktische bepalingen in het geding. Er is om te beginnen een opvallend verschil met de andere getijden qua omvang van de Bijbelse lezing. Het gaat niet om een enkel vers of maximum een paar verzen of om één welgerichte gedachte maar om een substantieel stuk tekst (vaak van een grootteorde vergelijkbaar met een heel hoofdstuk). Daarenboven volgt het lectionarium voor de lezingendienst het zogenaamde principe van de *lectio continua* of doorlopende lezing (IGLH 152). Dat houdt in dat men een tijdlang elke dag leest uit één welbepaald Bijbelboek, (ongeveer) van het begin tot het einde ervan. Als voorbeeld neem kan de veertigdagentijd dienen. In jaar II legt men zich toe op de heilsgeschiedenis van het volk Israël zoals ze opgetekend staat in de Pentateuch: Exodus, Leviticus, Numeri; in jaar I leest men eerst uit Deuteronomium maar staat daarna de volledige Hebreeënbrieff op het programma.

Voor de bepaling van welk boek men in welke periode van het liturgisch jaar leest, beweert de IGLH dat men zich beroepen heeft op een oude en eerbiedwaardige traditie (IGLH 143). Bovendien is het een duidelijke en bewuste keuze geweest om via het lezingensysteem in de eucharistie, met de verdeling over drie jaren voor wat betreft de zon- en feestdagen en van twee jaren voor wat betreft de weekdays, te samen met de lezingenverdeling voor de getijdenliturgie (en dan vooral van de lezingendienst), de hele Bijbel te presenteren aan het biddende en vierende godsvolk, zelfs de moeilijkere, wrangere, minder bekende en minder vanzelfsprekende passages (cf. IGLH 146)<sup>37</sup>.

Ik houd eraan om een laatste noot aangaande het lezingenschema van de lezingendienst te wijden aan de niet-Bijbelse lezingen. Ook dat is immers razend interessant; men stelt bijvoorbeeld vast dat men niet alleen geopteerd heeft voor certitudes onder de Kerkvaders, zoals Augustinus, Johannes Chrysostomus en Leo de Grote. Ook middeleeuwse giganten als Bonaventura en Thomas van Aquino zijn opgenomen, naast grote namen uit de religieuze geschiedenis van de Lage Landen zoals Hadewijch en Jan van Ruusbroec<sup>38</sup>. Zo mogelijk nog minder bekend is dat men daarenboven recentere schrijvers heeft toegevoegd: Lambert Beauduin, Titus Brandsma en de gebroeders Karl en Hugo Rahner zijn slechts enkelen onder hen.

Me dunkt is het ook veel te weinig bekend dat bepaalde excerpten uit de grote conciliedecreten ingevoerd heeft in de officiële liturgie van de Kerk. Zo leest men op de vierde zondag van de tijd door het jaar (in jaar II) eerst uit Genesis en vervolgens drie hoofdstukken uit *Sacrosanctum concilium*, die de aanwezigheid van Christus bij zijn Kerk thematiseren. En op de 32<sup>ste</sup> zondag van de tijd door het jaar (eveneens in jaar II) leest men na de opening van het eerste boek Makkabeeën hoofdstuk 78 uit *Gaudium et spes*, dat over de vrede handelt. De theologische betekenis van het opnemen van fragmenten uit conciliebesluiten van Vaticanum II in de *lex orandi* van de Kerk is zonder twijfel groot. Het wil minstens zeggen dat men de congruentie tussen de rijke theologische inhouden van conciliedocumenten en de gebedspraxis van de wereldkerk wil bevorderen. In zekere zin is het spijtig dat die integratie zo weinig bekend en niet verder uitgewerkt wordt. In hoeveel zelf samengestelde

Bijbelse gebedsdiensten zou men spontaan geneigd zijn uit *Sacrosanctum concilium* voor te lezen?

### *III. Suggesties voor een volwaardige liturgie van de getijden in de toekomst*

Meteen ben ik met deze vraag beland bij het laatste gedeelte van deze bijdrage: het aanreiken van enige suggesties voor een volwaardige getijdenliturgie in de toekomst van de Kerk in Vlaanderen. Eerst en vooral denk ik dat het aan de orde is om opnieuw waarlijk te leren bidden. Of men nu “naar de mis gaat” of “eucharistie viert”, het is belangrijk dat men goed beseft dat men, door dit te doen, instapt in het universele project dat *ecclesia orans* heet, “*l’église en prière*”, de biddende Kerk. En de grote liturgische leerschool van het bidden is zonder twijfel het getijdengebed. Samenkomen om te loven, te danken en te smeken, om de Schrift te beluisteren en zich het Woord Gods eigen te maken, en in dat alles “actief participeren” in verbondenheid met de wereldkerk en de voorbije en toekomstige generaties – dat is de kern van de liturgie. Ik maak mij sterk dat een krachtiger verankerde en beter verspreide praktijk van het getijdengebed de kwaliteit van het vieren – de *ars celebrandi* – van de liturgie in haar geheel alleen maar kan verbeteren.

De ruimere openstelling van de Bijbelse schatkamers kan in dit proces niet anders dan een rustige, stabiele en stimulerende rol spelen. Een voortschrijdende vertrouwdheid met het getijdengebed brengt een voorschrijdende vertrouwdheid met de Bijbel met zich mee. Het omgekeerde is echter niet automatisch het geval. Daarom moet goed nagedacht worden over de aard van de Bijbellesing in de liturgie van de getijden. Met de Oostenrijkse liturgist en theoloog Reinhart Meßner ben ik geneigd om voor die eigenheid het specifieke karakter van de liturgie in de verf te zetten, die verschilt van en dus een andere logica volgt dan de catechese, de diakonie, de kerkopbouw en de spiritualiteit – maar er natuurlijk wel innig mee verbonden is. Het gaat in het getijdengebed niet om een didactische lezing van de Bijbel, waarvan de bedoeling is om de gelovigen iets bij te leren.

Bijbelstudie behoort tot een ander regime van activiteiten waartoe christenen uitgenodigd zijn en dat niet te verwarren is met de liturgie. Evenmin gaat het om een parakletische of parenetische lezing, die de bedoeling heeft om de gelovigen aan te porren tot actie door inkeer. Tenslotte is eigenlijk ook niet louter een anamnestic lezing aan de orde in de liturgie van de getijden. Zo'n lezing plaatst wat nu gevierd wordt, in een complex en omvattend herinneringsgebeuren, zoals dat bijvoorbeeld het geval is voor de lezingen in de paaswake<sup>39</sup>.

Waarom gaat het dan wel? Meßner noemt het een meditatieve lezing en je zou het evengoed een contemplatieve lezing kunnen noemen<sup>40</sup>. Repetitiviteit en ritualiteit zijn daar een essentieel onderdeel van; het gaat om een uitnodiging om op een begeleide en gestructureerde wijze het Woord en de Schrift te kauwen en te herkauwen, een leven lang. Want het voedt ons wel maar blijft ons telkens weer op de maag liggen...

Voor de verdiepende verinnerlijking van het Bijbelwoord door het getijdengebed is herhaling dus geen vloek maar een zegen. Laat mij gewoon twee voorbeelden nemen van de wijze waarop de liturgie de Bijbel aanbiedt op een manier die studie, catechese en parenese niet kunnen realiseren. Elke zaterdagavond vormen een miniem aantal verzen – maar wel heel vermaarde – uit het zesde hoofdstuk van het boek Deuteronomium, de korte schriftlezing van de complete. Dat stukje tekst bevat het beroemde “verbondscharter” van de Israëlieten, waarin ze worden opgeroepen om naar Jahwe te luisteren en zijn geboden te onderhouden, het *sh'ma Jisra'el* (Dt 6, 4-7). Met andere woorden, elke week, op de vooravond van de “dag des Heren” wordt men opgeroepen om te luisteren naar wat God te zeggen heeft. In dit eenvoudige liturgische gebruik schuilt grote symboliek. Op een gelijkaardige wijze herbergt het psalmodieren van de beroemde Christushymne uit het tweede hoofdstuk van Paulus' brief aan de christenen van Filippi (Fil. 2, 6-11) op elke zondagavond eveneens een diepe en rijke betekenis. In de beide gevallen verschilt het liturgisch gebruiken van deze fameuze teksten van de loutere lezing ervan tijdens de zondags-eucharistieviering<sup>41</sup>. Ze zijn – in lijn met het citaat van Paulus VI waarmee deze bijdrage aanving – geïntegreerd in het bidden van de wereldkerk.

Afsluiten wil ik gewoon met een wens. Die heeft betrekking op de vaststelling dat de liturgie van de getijden op vandaag niet al te best gerecipeerd is in ons land, tenminste niet onder de categorie van de leken. Ik wens dat het getijdengebed, dat op vraag van de concilievaders ingrijpend werd hervormd, een meer vooraanstaande rol gaat spelen in de geloofsbeleving en geloofspraktijk van de toekomst. Ook wens ik dat de subtiliteiten ervan beter aanvoeld worden en dat mensen door zijn schoonheid aangesproken worden, in de diepste betekenis van het woord.

#### IV. Appendix

Dit schema geeft een overzicht van de korte lezingen (*capitula*, of kapitels) opgenomen in het Getijdenboek, voor morgengebed, avondgebed, “gebed overdag” (enkel in de “tijd door het jaar”) en de complete. Voor wat het morgengebed en het avondgebed betreft, bevat het eveneens de oudtestamentische respectievelijk nieuwtestamentische lofzangen of kantieken; deze laatste zijn cursief gedrukt.

##### I lauden

Zo	Ma	Di	Wo	Do	Vr	Za
<i>Dan. 3, 57-88.56</i>	<i>1 Kron 29, 10-13</i>	<i>Tobit 13, 2-8</i>	<i>Judit 16, 1-2.13-15</i>	<i>Jer. 31, 19-14</i>	<i>Jes. 45, 15-25</i>	<i>Ex. 15, 1-4b.8-13.17-18</i>
Apok. 7, 10.12	2 Tess. 3, 10b-13	Rom. 13, 11b.12-13a	Tobit 4, 14b-15a.16.19a	Jes. 66, 1-2	Ef. 4, 29-32	2 Petr. 1, 10-11

##### I vespers

Zo	Ma	Di	Wo	Do	Vr	Za
<i>Apok. 19, 1-2.5-7 (1 Petr. 2, 21-24)</i>	<i>Ef. 1, 3-10</i>	<i>Apok. 4, 11; 5, 9.10.12</i>	<i>Kol. 1, 12-20</i>	<i>Apok. 11, 17-18; 12, 10b-12a</i>	<i>Apok. 15, 3-4</i>	<i>Fil. 2, 6-11</i>
2 Kor 1, 3-4	Kol. 1, 9b-11	1 Joh 3, 1a.2	Jak. 1, 22.25	1 Petr. 1, 6-9	Rom. 15, 1-3	Rom 11, 33-36

**I terts, sext, noon**

Zo	Ma	Di	Wo	Do	Vr	Za
1 Joh. 4, 16	Rom. 13, 8.10	Jer. 17, 7-8	1 Petr. 1, 13-14	Am. 4, 13	Fil. 2, 2b-4	1 Kon. 8, 60-61
Gal. 6, 7b-8	Jak. 1, 19b-20.26	Spr. 3, 13-15	1 Petr. 1, 15-16	Am. 5, 8	2 Kor. 13, 4	Jer. 17, 9-10
Gal. 6, 9-10	1 Petr. 1, 17b-18a.19	Job 15, 17-18	Jak. 4, 7-8a.10	Am. 9, 6	Kol. 3, 12-13	Wijsh. 7, 27a; 8, 1

**II lauden**

Zo	Ma	Di	Wo	Do	Vr	Za
<i>Dan. 3, 52-57</i>	<i>Sir. 36, 1-7.13-16</i>	<i>Jes. 38, 10-14.17-20</i>	<i>1 Sam. 2, 1-10</i>	<i>Jes. 12, 1-6</i>	<i>Hab. 3, 2-4. 13a.15-19</i>	<i>Deut. 32, 1-12</i>
Ez. 36, 25-27	Jer. 15, 16*	1 Tess. 5, 4-5	Rom. 8, 35-37	Rom. 14, 17-19	Ef. 2, 13-16	Rom. 12, 14-16a

**II vespers**

Zo	Ma	Di	Wo	Do	Vr	Za
<i>Apok. 19, 1-2.5-7 (1 Petr. 2, 21-24)</i>	<i>Ef. 1, 3-10</i>	<i>Apok. 4, 11; 5, 9.10.12</i>	<i>Kol. 1, 12-20</i>	<i>Apok. 11, 17-18; 12, 10b-12a</i>	<i>Apok. 15, 3-4</i>	<i>Fil. 2, 6-11</i>
2 Tess. 2, 13-14	1 Tess. 2, 13	Rom. 3, 23-25a	1 Petr. 5, 5b-7	1 Petr. 1, 22-23	1 Kor. 2, 7-10a	Kol. 1, 2b-6a

**II terts, sext, noon**

Zo	Ma	Di	Wo	Do	Vr	Za
Rom. 5, 1-2.5	Jer. 31, 33	1 Kor. 12, 4-6	Deut. 1, 16-17a	Gal. 5, 13-14	Deut. 1, 31b	Deut. 8, 5b-6
Rom. 8, 26	Jer. 32, 40	1 Kor. 12, 12-13	Jes. 55, 8-9	Gal. 5, 16-17	Bar. 4, 28-29	1 Kon. 2, 2b-3
2 Kor. 1, 21-22	Ez. 34, 31	1 Kor. 12, 24b.25-26	1 Sam. 16, 7b	Gal. 5, 22.25	Wijsh. 1, 13-15	Jer. 6, 16

**III lauden**

Zo	Ma	Di	Wo	Do	Vr	Za
<i>Dan. 3, 57-88.56</i>	<i>Jes. 2, 2-5</i>	<i>Jes. 26, 1-4.7-9.12</i>	<i>Jes. 33, 13-16</i>	<i>Jes. 40, 10-17</i>	<i>Jer. 14, 17-21</i>	<i>Wijsh. 9, 1-6. 9-11</i>



Ez. 37, 12b-14	Jak. 2, 12-13	1 Joh. 4, 14-15	Job 1, 21; 2, 10b	1 Petr. 4, 10-11	2 Kor. 12, 9b-10	Fil. 2, 14- 15
-------------------	------------------	--------------------	----------------------	---------------------	---------------------	-------------------

**III vespers**

Zo	Ma	Di	Wo	Do	Vr	Za
<i>Apok. 19, 1-2.5-7 (1 Petr. 2, 21-24)</i> 1 Petr. 1, 3-5	<i>Ef. 1, 3- 10</i> Jak. 4, 11-12	<i>Apok. 4, 11; 5, 9.10.12</i> Rom. 12, 9-12	<i>Kol. 1, 12-20</i> Ef. 3, 20- 21	<i>Apok. 11, 17-18; 12, 10b- 12a</i> 1 Petr. 3, 8-9	<i>Apok. 15, 3-4</i> Jak. 1, 2- 4	<i>Fil. 2, 6- 11</i> Heb. 13, 20-21

**III tertis, sext, noon**

Zo	Ma	Di	Wo	Do	Vr	Za
Rom. 8, 15-16 Rom. 8, 22-23  2 Tim. 1, 9	2 Kor. 13, 11 Rom. 6, 22  Kol. 1, 21-22	Jer. 22, 3  Deut. 15, 7-8  Spr. 22, 22-23	1 Kor. 13, 4-7 1 Kor. 13, 8- 9.13 Kol. 3, 14-15	Wijsh. 19, 22 Deut. 4, 7  Est. 10, 6	Rom. 1, 16b-17 Rom. 3, 21-22a  Ef. 2, 8-9	1 Sam. 15, 22 Gal. 5, 16; 6, 2  Mich. 6, 8

**IV lauden**

Zo	Ma	Di	Wo	Do	Vr	Za
<i>Dan. 3, 52-57</i>  2 Tim. 2, 8. 11-13	<i>Jes. 42, 10-16</i>  Judit 8, 25- 26a.27	<i>Dan. 3, 26- 27.29.34- 41</i> Jes. 55, 1	<i>Jes. 61, 10-11;62, 1-5</i> Deut. 4, 39-40a	<i>Jes. 66, 10-14a</i>  Rom. 8, 18-21	<i>Tobit 13, 8-11.13- 14ab. 15- 16ab</i> Gal. 2, 19b.20	<i>Ez. 36, 24-28</i>  2 Petr. 3, 13-14

**IV vespers**

Zo	Ma	Di	Wo	Do	Vr	Za
<i>Apok. 19, 1-2.5-7 (1 Petr. 2, 21-24)</i> Heb. 12, 22-24	<i>Ef. 1, 3- 10</i>  1 Tess. 3, 12-13	<i>Apok. 4, 11; 5, 9.10.12</i> Kol. 3, 16	<i>Kol. 1, 12-20</i>  1 Joh. 2, 3-6	<i>Apok. 11, 17-18; 12, 10b- 12a</i> Kol. 1, 23	<i>Apok. 15, 3-4</i>  Rom. 8, 1-2	<i>Fil. 2, 6- 11</i>  2 Petr. 1, 19-21

**IV terts, sext, noon**

Zo	Ma	Di	Wo	Do	Vr	Za
1 Kor. 6, 19-20	Lev. 20, 26	1 Joh. 3, 17-18	1 Kor. 10, 24. 31	1 Joh. 3, 23-24	Rom. 12, 17a. 19b- 21	Dan. 6, 27b-28a
Deut. 10, 12	Wijsh. 15, 1.3	Deut. 30, 11.14	Kol. 3, 17	Wijsh. 1, 1-2	1 Joh. 3, 16	Rom. 15, 5-7
Hoogl. 8, 6b-7a	Bar. 4, 21-22	Jes. 55, 10-11	Kol. 3, 23-24	Heb. 12, 1b-2	1 Joh. 4, 9-11	Fil. 4, 8.9b

**Completen**

Zo	Ma	Di	Wo	Do	Vr	Za
Apok. 22, 4-5	1 Tess. 5, 9-10	1 Petr. 5, 8-9a	Ef. 4, 26- 27	1 Tess. 5, 23	Jer. 14, 9	Deut. 6, 4-7

*Noten:*

1. Het is veelbetekend dat deze niet langer *Divinum officium* geheten werd. Voor belangrijke literatuur over deze wending, alsmede over het belang van de *Institutio Generalis Liturgiae Horarum* (verder IGLH), zie A.-M. ROGUET, *The Liturgy of the Hours. The General Instruction on the Liturgy of the Hours*, Collegeville, Liturgical Press, 1971; A.G. MARTIMORT, *L'Institutio generalis et la nouvelle "Liturgia horarum"*, in *Notitiae* 7 (1971) 218-240; S. CAMPBELL, *From Breviary to Liturgy of the Hours. The Structural Reform of the Roman Office 1964-1971*, Collegeville, Liturgical Press, 1995. Voor fundamentele literatuur over het getijdengebed consultere men verder M. KLÖCKENER & H. RENNINGS (red.), *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1989; R. TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegeville, Liturgical Press, 1993; R.M. LEIKAM, *The Liturgy of the Hours in the Roman Rite*, in A.J. CHUPUNGO (red.), *Liturgical Time and Space, Handbook for Liturgical Studies* – vol. V, Collegeville, Liturgical Press, 2000, p. 59-98. In al deze werken vindt men uitgebreide referenties naar gespecialiseerde studies in verschillende talen.

2. Ik citeer de Nederlandse vertaling van *Laudis canticum* uit *Getijdenboek – Gebeden voor elke dag. Algemene inleiding*, Brussel/Zeist, Interdiocesane Commissie voor Liturgische Zielzorg/Nationale Raad voor Liturgie, 1990, p. 11-19, hier p. 16. Dit is tevens de officiële Nederlandse uitgave van de IGLH.

3. Een onontbeerlijke studie over de getijdenliturgie in het Nederlands is die van J. HERMANS, *Het getijdengebed. Liturgie en spiritualiteit van het getijdenboek*, Oegstgeest, Colomba, 2004. Het boek bevat een schat aan informatie over de geschiedenis, de structuur en de betekenis van alle componenten van de getijdenliturgie. Zie ook, in het Duits, het gebruiksvriendelijke, accurate en recente boek van L.O. LUMMA, *Liturgie im Rhythmus des*

*Tages. Eine kurze Einführung in Geschichte und Praxis des Stundengebetes*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2011.

4. In lijn met wat Vaticanum II bepaalde, heeft men ervoor geopteerd om de band tussen het lezingen- en het nachtofficie (de metten) niet langer te verplichten. Men kan de lezingendienst 's nachts of vóór de dageraad bidden, maar hij kan evengoed op elk ander uur van het etmaal gehouden worden (SC 89c). – Voor de rest bepaalde Vaticanum II wel dat de natuurlijke inpassing van de getijden in de loop van de dag, strikter bewaakt moest worden. In navolging van *Sacrosanctum concilium* 89 a, b en e legt de IGLH daar regelmatig de klemtoon op (IGLH 11). Dit principe is overigens bepalend geweest voor de keuze van de hymnen, de psalmen en de gebeden en soms zelfs voor de lezingen.

5. Zie P. D'HAESE, *Het getijdengebed is het gebed van heel het Godsvolk*, in *Tijdschrift voor Liturgie* 74 (1990) 82-88. Dit artikel wordt gevolgd door verschillende getuigenissen maar in meerdere gevallen is ondertussen datgene waarvan men getuigde niet meer bestaande.

6. Het is wellicht symptomatisch dat de post-synodale apostolische exhortatie van Johannes Paulus II uit 1988, die precies deze titel draagt, nergens *expliciet* te spreken komt over de getijdenliturgie. De actieve participatie van leken in de liturgie wordt weliswaar vermeld (cf. nr. 2, 16, 23, 33 en 60), en ook het belang van spiritualiteit en vorming wordt onderstreept, maar over het bidden van de getijden als zodanig wordt merkwaardig genoeg met geen woord gerept...

7. J. HERMANS, *Het getijdengebed*, p. 8-9.

8. In zijn "Ten geleide" van het speciale nummer van het *Tijdschrift voor Liturgie* dat verscheen naar aanleiding van de publicatie van het Getijdenboek, zegt Ambroos Verheul kort en krachtig: "Eindelijk is het (getijdenboek) er dan. Het heeft lang geduurd. Op zich was het al een werk van lange adem: nieuwe vertalingen van antifonen, beurtzangen en voorbeden, bewerking van psalmen vanuit liturgische en christologische traditie, het zoeken naar aangepaste hymnen en liederen en vooral de vertaling van Kerkvaders en het bijeenbrengen van lezingen uit eigen Nederlandse vroomheid. Het heeft heel wat werk gevraagd in handen van een betrekkelijk kleine groep, en dit in onze beide kleine landjes waar de deskundigen zeker niet legio zijn. Een werk van lange adem bovendien omdat men niet altijd de wind in de zeilen heeft gehad; tegenslagen van technische en andere minder aangename aard, die mede dank zij de persoonlijke tussenkomst van onze beide aartsbisschoppen gedeblokkeerd zijn geraakt". A. VERHEUL, *Ten geleide*, in *Tijdschrift voor Liturgie* 74 (1990) 329. Zie in hetzelfde nummer A. HOLLAARDT, *Het nieuwe getijdenboek. Een werk van lange adem*, in *Tijdschrift voor Liturgie* 74 (1990) 399-404; en verder P. D'HAESE, *De lange weg naar een nieuw getijdenboek*, in *Collationes* 20 (1990) 291-307. Zie ook de meer anekdotische bijdrage van E.P. DE JONG, *Het getijdenboek. Een geslaagde samenwerking gedurende vele jaren*, in A. GOOSSENS, J. LAMBERTS & J. POLFLIET (red.), *Liturgie. Huldeboek voor Peter D'Haese*, Brussel, Licap, 2007, p. 94-109, waarin mildheid achteraf het wellicht gewonnen heeft van pure historische accuratesse.

9. Voor een commentaar daarbij, zie A. HOLLAARDT, *Een nieuw Nederlands getijdenboek. Ter kennismaking met "Gebeden voor elke dag"*, in *Tijdschrift voor Liturgie* 54 (1970) 281-289.

10. J. HERMANS, *Het Getijdengebed*, p. 10.

11. E.P. de Jong schrijft dat de vele zustercongregaties vragende partij waren voor een uitgave in één volume en dat dit vele praktische besnoeiingen met zich meebracht voor de verantwoordelijken. Zo wordt er met (zeer) veel referenties gewerkt en zijn een aantal onderdelen uitgesplitst. Zie E.P. DE JONG, *Het getijdenboek. Een geslaagde samenwerking*, p. 108-109.

12. Enige achtergrond daarbij wordt verschaft door P. DE CLERCK, *Pour qui, la liturgie des heures? Les travaux du Concile et du Consilium*, in *La Maison-Dieu* 248 (2006), 31-49. Dé referentie bij uitstek is natuurlijk ook A. BUGNINI, *The Reform of the Liturgy 1948-1975*, Collegeville, Liturgical Press, 1990, p. 489-576.

13. De officiële Franse en Engelse uitgave van de *Liturgia horarum* (maar ook nog anderen) hebben, anders dan de Nederlandse vertaling, de opbouw van de Latijnse editio typica in vier volumes behouden. Die vier volumes volgen ongeveer de seizoenen en tegelijk het kerkelijk jaar: winter/advent en kersttijd, lente/vasten en paastijd, zomer/tijd door het jaar I, herfst/tijd door het jaar II. Ook de laatste versie van het *Breviarium Romanum* van vóór de liturgiehervorming bestond uit vier volumes.

14. Wel moet gewag maakt worden van het liturgisch apostolaat van de Sint-Trudoabdij te Male, die een grote rol gespeeld heeft in de verspreiding van het getijdengebed, en dan vooral van de toonzetting ervan. De impact van dit apostolaat heeft zich voornamelijk laten gevoelen in de wereld van de (vrouwelijke) kloostergemeenschappen. Het belang van het tijdschrift *Woord en Toon*, dat 25 jaar bestaan heeft (1970-1995), en waarin reflecties over liturgie en getijdengebed en publicaties van getoonzette antifonen en andere componenten van het getijdengebed het licht zagen, is moeilijk te onderschatten. Zie Zr. C. VAN HOUDT, *Achter en voor de schermen schreef hij mee de geschiedenis van "Het getijdengebed gezongen" in de Lage Landen na Vaticanum II*, in A. GOOSSENS et al., *Liturgie*, p. 110-118.

15. Voor een korte uitdieping van dit discussiepunt, zie R. MEBNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft. 2<sup>e</sup> Auflage*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2009, p. 292. Paul De Clerck maakt duidelijk dat deze suggestie zijn instemming geenszins kan wegdragen.

16. Bekend is het tijdschrift *Magnificat*, dat iedereen uitnodigt om het getijdengebed mee te bidden en beschikbaar is in verschillende talen (Frans, Spaans, Engels, Duits; zie <https://www.magnificat.net/>). Daarnaast zijn via dezelfde site o.a. ook internetabonnementen en toepassingen voor smartphones te verkrijgen. In het Nederlands kan men de getijdenliturgie volgen via de website van De Tiltenberg, het kerkelijke opleidingscentrum van het bisdom Haarlem-Amsterdam (<http://www.tiltenberg.org/getijdengebed/>). Ook interessant is dat het getijdengebed zoals het gebeden wordt door de zusters trappistinnen van de abdij Onze Lieve Vrouw van Koningsoord te Arnhem live mee gevolgd kan worden via een applicatie van

de rooms-katholieke website (<http://www.rkk.nl/eucharistieviering/getijden/index.html>).

17. Voor een grondige pastoraaltheologische en liturgiewetenschappelijke studie over het getijdengebed, zij verwezen naar A. JOIN-LAMBERT, *La Liturgie des Heures par tous les baptisés. L'expérience quotidienne du mystère pascal*, Leuven, Peeters, 2009. Dit werk is voornamelijk gericht op de Europese Franstalige wereld (met name Frankrijk en Zwitserland) maar vele ideeën, observaties en conclusies zijn beslist extrapoleerbaar naar andere landen. Zie in dat opzicht, voor wat de ervaringen in de Duitstalige wereld betreft, L.O. LUMMA, *Liturgie im Rhythmus des Tages*. – Lumma geeft daarenboven aan dat de situatie verschilt in verschillende christelijke kerken; bij de anglicanen en orthodoxen bijvoorbeeld bestaat nog steeds een sterke vesperstraditie, terwijl de toestand van de getijdenliturgie in sommige protestantse kerken zo mogelijk nog meer deplorabel is dan in de katholieke.

18. In deze context viel de aan Benedictus van Nursia ontleende uitdrukking “mens concordet voci” (de geest moet in overeenstemming zijn met de stem), waaraan ondermeer Paul De Clerck een bijzonder belang hecht om uit te leggen waar het in de liturgie echt om gaat. Zie zijn boek *De liturgie begrijpen*, Leuven/den Haag, Acco, 2010, p. 35-36 et passim.

19. Op het hoogfeest van de Tenhemelopneming van Maria op 15 augustus bijvoorbeeld, wordt het evangelie gelezen van het bezoek van Maria aan haar oudere nicht Elisabeth (Lc. 1, 39-56). Het is in dat verband dat de tekst van het zogeheten Magnificat opgetekend staat. Dat is dezelfde tekst die als lofzang het hoogtepunt van de vespers uitmaakt maar die tijdens de eucharistie “gewoon” als evangelielezing genomen wordt. – Voor de volledigheid: de lofzang van Zacharias wordt in de eucharistie op zon- en feestdagen niet gelezen; het evangelie op het feest van de Geboorte van Johannes de Doper vertelt het verhaal hoe Zacharias opnieuw het spraakvermogen verkreeg maar slaat de tekst van zijn lofprijzing zelf merkwaardig genoeg over (Lc. 1, 57-66.80; men vindt de lofzang in Lc. 1, 68-79). De lofzang van Simeon daarentegen staat wel geprogrammeerd in het lectionarium voor zon- en feestdagen, en wel twee keer: op het feest van de Heilige Familie (i.e. de zondag na Kerstmis) en op het feest van de Opdracht van de Heer (2 februari, ofwel “Maria Lichtmis”).

20. Vroeger waren de 150 psalmen uitgespreid over slechts één week maar daar bracht Vaticanum II verandering in door te stipuleren dat ze over een langere periode verspreid mochten worden (SC 91; over “vier weken” sprak het concilie niet; die worden pas in *Laudis canticum* vermeld [p. 14]). Paul De Clerck geeft mee dat de blootstelling aan de psalmen in opeenvolgende hervormingen van het getijdengebed drastisch achteruit gegaan is. Terwijl men volgens het breviarium van Pius V (1568) dagelijks gemiddeld 656 psalmenverzen bad, was dat volgens het breviarium van Pius X (1911) nog slechts 387, en in de *Liturgia horarum* van Paulus VI niet meer dan 129 (P. DE CLERCK, *Pour qui, la Liturgie des heures?*, p. 42-43). Voor een schema waarin de psalmenverdeling over de vier weken in de verschillende getijden overzichtelijk gepresenteerd wordt, zie L.O. LUMMA, *Liturgie im Rhythmus des Tages*, p. 72-73. – Overigens zijn niet alle 150 psalmen opgenomen in de *Liturgia horarum* en zijn er ook bepaalde verzen uit psal-

men weggelaten, dit wegens hun verwensende taal en daarmee samenhangende "psychologische" bezwaren (IGLH 131).

21. Voor enkele details daaromtrent, zie HERMANS, *Het getijdengebed*, 93, p. 113-114.

22. Uit de volgende boeken worden fragmenten gelezen: Romeinen (5), 1 Petrus (4), Kolossenzen (4), Jakobus (3), 1 Korintiërs (2), 1 Tessalonicenzen (2), Hebreeënen (2), 1 Johannes (2), 2 Korintiërs (1), Efeziërs (1), 2 Tessalonicenzen (1) en 2 Petrus (1). Komen dus niet voor: Galaten, Filemon, 1 Timoteüs, 2 Timoteüs, Titus, 2 Johannes, 3 Johannes en Judas.

23. Bij de ordening van de lauden ligt dit anders, omdat daar naast de psalmen geen nieuwtestamentische maar een oudtestamentische kantieken is opgenomen.

24. Het gebruik voor het invoeren van nieuwtestamentische kantieken in de vespers was nieuw. Nieuwtestamentische kantieken kwamen niet voor in de breviaria van 1863 en 1911. Zie de schema's in LUMMA, *Liturgie im Rhythmus des Tages*, p. 62; 64.

25. Zie eveneens Paulus VI, *Laudis canticum*, p. 14: "Bovendien zijn enkele nieuwe lofzangen uit de boeken van het Oude Testament aan het morgengebed toegevoegd om zijn geestelijke rijkdom te vergroten. Ook in het avondgebed zijn lofzangen ingevoerd, en wel uit het Nieuwe Testament; als parels sieren zij dit deel van de getijden".

26. Deze lofzang wordt gekenmerkt door een groot aantal "alleluia's", reden waarom hij in de veertigdagentijd vervangen wordt door een lofzang uit de eerste brief van Petrus (1 Petr. 2, 21-24) (IGLH 137).

27. De Nederlandse vertaling van deze kantieken wijkt doorgaans enigszins af van de gebruikelijke Willibrord-Bijbelvertalingen. Men heeft namelijk de christologische interpretatie sterker in de verf willen zetten.

28. Uit datzelfde vruchtbare en lange hoofdstuk 3 van het boek Daniel is nog een andere lofzang ontnomen, m.n. die voor de dinsdag in de vierde week.

29. L.O. LUMMA, *Liturgie im Rhythmus des Tages*, p. 64.

30. De lofzang uit Exodus 15 kwam in het breviarium van 1863 voor in de lauden op donderdag.

31. IGLH 113-120. Er is zonder twijfel rijkelijk geput uit de schat van de traditie om gestalten te geven aan de antifonen en beurtzangen en daarboven zijn er talrijke nieuwe samengesteld.

32. Een mooi voorbeeld, dat de aard van de lezing van de Schrift in de getijdenliturgie in het algemeen treffend weergeeft, is het kapittel voorzien voor de lauden van de maandag van de tweede week: "Zodra uw woord mij bereikte, verslond ik het, het was mijn vreugde, het maakte mij zielsgelukkig. Ik draag immers uw naam, Heer, God van de legerscharen" (Jer. 15, 16).

33. Het gaat om Romeinen, 1 Korintiërs, 2 Korintiërs, Galaten, Efeziërs, Filippienzen, Kolossenzen, 2 Timoteüs en Jakobus, 1 Petrus en 1 Johannes. 1 Tessalonicenzen, 2 Tessalonicenzen, 1 Timoteüs, 2 Titus en 2 Petrus, 2 Johannes, 3 Johannes en Judas komen niet voor. Ook Hebreeënen, de Apo-

calyps, Handelingen en de evangeliën zijn niet opgenomen (maar dat laatste is logisch).

34. Bovendien hebben de luttele excerpten genomen uit de historische boeken (1 Koningen, 1 Samuel en vooral Deuteronomium) nooit een narratieve of didactische finaliteit.

35. De bedoeling van de beurtzang na de Bijbelse en niet-Bijbelse lezing is verschillend. Na de Bijbellezing is de bedoeling vooral om het bidden te stimuleren; na de niet-Bijbelse lezing streeft men vooral naar een vrijere overweging. “In de lezingendienst volgt op de Bijbellezing een eigen beurtzang. De tekst hiervan is gekozen uit de rijke voorraad van de traditie of nieuw samengesteld. De beurtzang wil een nieuw licht werpen op de wat even tevoren werd voorgelezen, zodat men tot een dieper inzicht komt en men deze lezing in het geheel van de heilsgeschiedenis kan plaatsen. De beurtzang is bedoeld als een brug van het Oude naar het Nieuwe Testament; hij maakt de lezing tot contemplatie en gebed en biedt tenslotte door zijn poëtische schoonheid een aangename verscheidenheid” (IGLH 169). “Ook op de tweede lezing volgt een aangepaste beurtzang die echter niet dezelfde sterke band heeft met de tekst van de lezing, en daarom een vrijere overweging bevordert” (IGLH 170).

36. Het is dikwijls het geval dat op feesten de lezingen, zowel in de lezingendienst als in de eucharistieviering, niet verschillen qua jaar (I of II respectievelijk A, B of C); zie bijvoorbeeld de dagmis op Kerstmis, het feest van de Moeder Gods op 1 januari, het feest van de openbaring, Aswoensdag, Witte Donderdag, Goede Vrijdag, Pasen, de Tenhemelopneming van Maria, Kruisverheffing, Allerheiligen enz. – Dat is niet zo in de tijd door het jaar, de advent, veertigdagentijd en paastijd. Interessant om in dit verband aan te stippen is dat op Hemelvaart en Pinksteren de eerste lezing identiek blijft – m.n. de corresponderende stukken uit de eerste hoofdstukken van de Handelingen van de apostelen – maar dat de tweede lezingen en de evangeliën verschillen.

37. Dat is natuurlijk niet 100 procent gelukt. Uit de boeken Makkabeeën bijvoorbeeld, die behoorlijk omvangrijk zijn, worden noch in de lezingen voor de lezingendienst noch in het lectionarium voor de eucharistie, veel passages geput. Dit heeft te maken met het feit dat de intentie van de inwerking van de Bijbel in de liturgie van de Kerk niet als doelstelling heeft om een zo compleet, toegankelijk en rationeel mogelijk systeem uit te denken maar dat de selectie van lezingen in de liturgie een secuur, prudent, pastoraal, spiritueel en – in de diepste betekenis van het woord – “traditioneel” proces is.

38. Hollaardt en de Jong brengen in herinnering dat men bij de samenstelling van het Getijdenboek opteerde voor een schema waarbij de niet-Bijbelse lezingen verspreid zouden worden over twee jaren, zoals uiteindelijk niet in de *Liturgia horarum* was gebeurd (ondanks het feit dat dit in het vooruitzicht was gesteld) maar zoals het wel het geval was in het eerder gepubliceerde Duitse *Stundenbuch*. Zij wijzen er tevens op dat het de uitdrukkelijke wens was van kardinaal Johannes Willebrands dat er teksten uit de rijke traditie van geestelijke auteurs uit de Lage Landen werden opgenomen.

39. R. MEBNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, p. 194. Het onderscheid tussen didactische, parakletische en anamnetische "Wortgottesdienste" is ontleend aan een wetenschappelijke bijdrage van de grote Britse liturgist P. BRADSHAW, *The Use of the Bible in Liturgy. Some Historical Perspectives*, in *Studia Liturgica* 22 (1992) 35-52.

40. R. MEBNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, p. 298.

41. Deuteronomium 6, 2-6 wordt gelezen op de 31<sup>ste</sup> zondag door het jaar, jaar B. Filippenzen 2, 6-11 is de tweede lezing op Palmzondag en op het feest van de Kruisverheffing.





# **“DE SCHATKAMERS VAN DE BIJBEL RUIMER OPENSTELLEN”.**

## **REFLECTIES OVER HET ZONDAGSLECTIONARIUM**

PAUL KEVERS

Een van de belangrijkste hervormingen die Vaticanum II op liturgisch gebied heeft doorgevoerd, is dat de Schrift er opnieuw de plaats heeft gekregen die haar toekomt. “De schatkamers van de Bijbel moeten ruimer worden opengesteld”, staat er tweemaal uitdrukkelijk in de Constitutie over de heilige Liturgie: in § 51 over de eucharistieviering en in § 92 over het getijdengebed. In deze bijdrage wordt dat nader toegelicht aan de hand van het Zondagslectionarium voor de eucharistieviering, met de focus op het Oude Testament. Het getijdengebed komt aan bod in een volgende bijdrage in deze bundel<sup>1</sup>.

### *I. De “dienst van het Woord” in ere hersteld*

In de tijd vóór Vaticanum II werd de woorddienst in de eucharistieviering van ondergeschikt belang geacht. Het “heilig Misoffer” bestond uit drie belangrijke delen: de offerande, de consecratie en de communie. Daaraan vooraf ging de minder belangrijke “voormis”, met een epistel en een evangelie, volgens een jaarlijks terugkerend leesrooster, in het Latijn gelezen of gezongen, soms door de gelovigen in vertaling gevolgd in hun missaal<sup>2</sup>.

Vaticanum II nu zegt, met beeldspraak ontleend aan de Kerkvaders, dat er in de eucharistieviering twee tafels worden gedekt: de tafel van het Woord, en de tafel van het Lichaam en

Bloed des Heren<sup>3</sup>. De eucharistieviering bestaat uit twee delen: de dienst van het woord en de dienst van de maaltijd. Beide delen zijn even belangrijk en in beide is de Heer even “werkelijk tegenwoordig”: in het woord dat voorgelezen, beluisterd en toegelicht wordt, en in de gaven van brood en wijn waarover het grote dankgebed wordt uitgesproken en die aan de gemeenschap worden uitgedeeld.

Een werkgroep kreeg van de concilievaders de opdracht een nieuw leesrooster uit te werken waardoor de “tafel van het Woord” rijkelijker zou worden gedekt. Het resultaat was een zondagslectionarium in drie delen met een A-, een B-, en een C-jaar; een weekdaglectionarium in twee delen, een voor de even en een voor de oneven jaren; en lectionaria voor heiligenfeesten en voor bijzondere vieringen. Deze lectionaria verschenen in de jaren 1969-1974; in 1981 kwam er een tweede editie met enkele correcties en uitbreidingen.

## *II. Het nieuwe zondagslectionarium en het Oude Testament*

Op zondagen en hoogfeesten zijn er drie schriftlezingen en een antwoordpsalm. De eerste lezing komt – behalve in de paastijd – altijd uit het Oude Testament en wordt gevolgd door een psalm; de tweede lezing uit de nieuwtestamentische brieven; de derde lezing uit de evangeliën: in het A-jaar uit Matteüs, in het B-jaar uit Marcus, in het C-jaar uit Lucas. Het Johannesevangelie komt aan bod op enkele zondagen in het B-jaar en in de zogeheten “sterke tijden” van het liturgisch jaar. In die sterke tijden – advent, veertig dagen en paastijd – en op feestdagen zijn de lezingen thematisch gekozen zodat ze onderling een mooi geheel vormen. Op de zondagen door het jaar echter is er een doorlopende lezing uit het evangelie van dat jaar en een doorlopend leesschema voor de briefliteratuur, terwijl de lezing uit het Oude Testament gekozen is in functie van de evangelielezing van die dag. Daardoor ontstaat een merkwaardige opeenvolging van de teksten: de Woorddienst begint met een lezing uit het Oude Testament die voorbereidt op het evangelie; daar-

na volgt een lezing uit een brief van Paulus die daar geen verband mee houdt maar op zichzelf staat, en dan pas de evangelielezing als hoogtepunt van de Woorddienst.

Door dit nieuwe leesrooster kreeg het Oude Testament op nieuw burgerrecht in de rooms-katholieke liturgie. Vroeger, in het *Missale romanum* dat sinds het concilie van Trente in gebruik was, werd er op zondagen nooit uit het Oude Testament gelezen. Het "epistel" was dan altijd genomen uit de nieuwtestamentische briefliteratuur of een paar keer uit de Handelingen. Wel werd er uit het Oude Testament gelezen op enkele feestdagen<sup>4</sup>, op de Quatertemperdagen<sup>5</sup> en op alle weekdays van de veertigdaagse vastentijd. Maar nooit op zondagen, wanneer de gelovigen in groten getale naar de Kerk kwamen.

Het nieuwe zondagslectionarium daarentegen ziet er veel beter uit. In de driejarige cyclus wordt uitvoerig gelezen uit het Oude Testament. In tabel I vindt u een overzicht van alle oudtestamentische teksten die in het lectionarium voor de zon- en feestdagen aan bod komen, en dat is een indrukwekkende lijst. Toch vallen er ook enkele lacunes op. Er wordt *niet* gelezen uit de Jakobcyclus en het Jozefverhaal (Gn 25–50), de boeken Rechters, Ruth, Ezra, Tobit, Judit, Ester, 1 Makkabeeën, Hooglied, Klaagliederen, Obadja, Nahum en Haggai. Er zijn zeer veel lezingen uit (deutero)Jesaja en relatief veel uit de deuterocanonieke boeken Wijsheid en Sirach, maar bijna niets uit het zo modern klinkende Prediker. Die delen komen echter wel aan bod in het weekdaglectionarium en in het getijdengebed. Het nieuwe Zondagslectionarium is in ieder geval een grote stap vooruit, wat niet wegneemt dat er enkele kritische kanttekeningen bij kunnen worden geplaatst.

### *III. Enkele kritische beschouwingen*

Niet alleen zijn er enkele opvallende lacunes in het corpus van oudtestamentische teksten in het nieuwe zondagslectionarium. Bij nader toezien zijn er nog meer schaduwzijden, we belichten er vier:

In de eerste plaats zijn de meeste perikopen zijn erg kort, gemiddeld slechts vijf à zes verzen. Bovendien zijn die periko-

pen vaak niet exegetisch verantwoord afgebakend, en soms wordt er ook nog nodeloos in gesnoeid. Zo wordt bijvoorbeeld het prachtig gecomponeerde verhaal over de beproeving van Abraham (Gn 22,1-19) op de tweede zondag van de veertigdagentijd in het B-jaar geamputeerd tot een selectie van slechts enkele verzen (vv. 1-2.9a.10-13.15-18). Hetzelfde geldt voor het verhaal over de uitverkiezing en zalving van David op de vierde zondag van de veertigdagentijd in het A-jaar (1 S 16,1-13 wordt gereduceerd tot de vv. 1b.6-7.10-13a). En zo zijn er nog wel meer voorbeelden. Waarom mogen die mooie kortverhalen niet in hun geheel klinken? Op de 33<sup>ste</sup> zondag door het A-jaar wordt gelezen uit het “loflied op de sterke vrouw” (Spr 31), maar precies die verzen waaruit blijkt dat het *niet* om een onderdanige huisvrouw gaat, maar om een zelfstandige zakenvrouw en wijsheidslerares, namelijk de verzen 14-18 en 26, zijn weggelaten! De korte lezing uit het zevende hoofdstuk van Jesaja op de vierde adventszondag in het A-jaar (enkel de vv. 10-14) is eigenlijk onverstaanbaar buiten de context van Jesaja 7,1-17. En waarom toch is in de kerstnacht vers vier uit de profetie van Jesaja 9 weggelaten? Was men bang de gelovigen te schokken door die verwijzing naar het oorlogsgeweld waaruit het koningskind zijn volk komt bevrijden?

Vervolgens, op de “zondagen door het jaar” zijn de perikopen altijd gekozen in functie van de evangelielezing. Dat heeft voor gevolg dat het Oude Testament zeer versnipperd gelezen wordt. De ene zondag horen we een stukje uit Maleachi, de volgende een passage uit Deuteronomium, de volgende een fragment uit de Wijsheidsliteratuur. We krijgen geen zicht op het geheel van Tora, Profeten en Geschriften. De samenhang van grote verhalende stukken zoals het Exodusverhaal of de Davidcyclus blijft buiten het blikveld.

Ten derde geeft de keuze van de oudtestamentische lezing in functie van de evangelielezing geeft voedsel aan de foutieve opvatting dat het Oude Testament enkel typologische waarde heeft voor de christen. Het Oude Testament krijgt geen eigen stem – toch niet op de gewone zondagen door het jaar. Dat is echter wel het geval in de “sterke tijden” van Advent en Veertigdagen, wanneer de lezingen thematisch gekozen zijn, en in het weekdaglectionarium en in de lezingendienst van het getij-

dengebed, waar een (semi-)continu leesschema van boeken uit het Oude Testament van toepassing is<sup>6</sup>.

Tot slot komt de oudtestamentische lezing in de Woorddienst altijd op de eerste plaats. Dat is op zich zeer terecht en logisch, maar het heeft als nadeel dat de toehoorders meestal niet weten waarom die perikoop gekozen is. Dat blijkt pas nadat ook het evangelie gelezen is. Het verdient daarom aanbeveling dat de voorganger de woorddienst kort inleidt en daarbij de eerste lezing in haar context situeert.

#### *IV. Naar een herziening van het Zondagslectionarium?*

Zou men uit deze kritische beschouwingen geen liturgische consequenties moeten trekken, door bv. in het lectionarium voor zon- en feestdagen meer ruimte te bieden voor een *lectio continua* van het Oude Testament, en deze niet uitsluitend te reserveren voor monniken, clerici, en gelovigen die de doorde-weekse eucharistievieringen bezoeken? Hier en daar werden al stappen in die richting gezet.

Op een liturgisch symposium in Den Bosch in 1993 lanceerde HansJakob Becker, professor Liturgiewetenschap aan de Johannes-Gutenberg-universiteit in Mainz, een voorstel van een vierjarige lezingencyclus op basis van het Oude Testament gedurende de zondagen na Pinksteren (zie tabel II)<sup>7</sup>. Becker's opzet heeft het voordeel dat het thema van de woorddienst zich direct van bij de eerste lezing aankondigt. Bovendien worden de perikopen in hun historische samenhang gelezen en komen de belangrijkste delen van het Oude Testament ook werkelijk aan de orde. Het Nieuwe Testament wordt zo een "herlezing" van het Oude; in de tijd van Pinksteren tot Advent is dan te zien hoe de heilsgeschiedenis van Israël zich weerspiegelt in de verkondiging van Jezus.

Sinds vele jaren publiceren de "Samen op Weg"-kerken in Nederland een "oecumenisch leesrooster". Dat is gebaseerd op het nieuwe Romeinse Zondagslectionarium, maar er wordt vrij mee omgegaan. Geregeld worden de perikopen op een meer verantwoorde wijze afgebakend of worden alternatieve lezingen voorgesteld. En een paar keer per jaar wordt er een alterna-

tieve lezingencyclus voorgesteld met *lectio continua* van een oudtestamentisch bijbelboek<sup>8</sup>.

Ten slotte is er een – te weinig bekende – mogelijkheid die uitdrukkelijk wordt opengelaten in sommige officiële kerkelijke documenten, zo bijvoorbeeld in het *Directorium voor de Nederlandse kerkprovincie* van 1995, namelijk “de mogelijkheid om gedurende een aantal zondagen in de verkondiging extra aandacht te besteden aan één bijbelboek, dat dan als eerste lezing zondag aan zondag (semi-) continu gelezen kan worden”<sup>9</sup>.

### V. Conclusie

Al deze kritische beschouwingen mogen ons niet doen vergeten dat de *Ordo lectionum missae* van Vaticanum II ontegenzeggelijk een enorme stap vooruit is. De “tafel van het Woord” staat rijkelijk gedekt. Het aanbod van bijbelteksten is sterk uitgebreid. Het Oude Testament heeft burgerrecht verkregen in de zondagsliturgie. Het nieuwe Lectionarium biedt alle kansen voor een bijbels georiënteerde verkondiging.

Overigens mag men niet alles verwachten van de liturgie. Liturgie is geen exegese en ook geen catechese. In de liturgie wordt op een specifieke manier omgegaan met de Bijbel, en deelnemen aan de liturgie veronderstelt een goede basisinitiatie in de Schrift. Het blijft van het allergrootste belang dat christenen vertrouwd worden gemaakt met de Bijbel in de opvoeding, de catechese, het godsdienstonderwijs, in bijbelgroepen en bijbelse vormingsinitiatieven en via persoonlijke lectuur. De *Vlaamse Bijbelstichting*, die kort na het Tweede Vaticaans Concilie werd opgericht, spant zich in om daartoe een degelijke bijdrage te leveren<sup>10</sup>.

**TABEL I. Lezingen uit het Oude Testament  
in het zondagslectionarium van 1969/1981**

Gn		Joz	
1,1-2,2	Paaswake	5,9a.10-12	4 veertigdagen C
2,7-9; 3,1-7a	1 veertigdagen A	24,1-2a.15-	
2,18-24	27 B	17,18b	21 B
3,9-15	10 B		
9,8-15	1 veertigdagen B	1 S	
11,1-9	Pinksteren	1,20-22.24-28	H. Familie C
	vooravond	3,3b-10.19	2 B
12,1-4a	2 veertigdagen A	16,1b.6-7.10-13a	4 veertigdagen A
14,18-20	Sacramentsdag C	26,2.7-9.12-	
15,1-6; 21,1-3	H. Familie B	13.22-23	7 C
15,5-12.17-18	2 veertigdagen C		
18,1-10a	16 C	2 S	
18,20-32	17 C	5,1-3	34 C
22,1-2.9a.10-		7,1-5.8b-	
13,15-18	2 veertigdagen B	12,14a.16	4 advent B
22,1-18	Paaswake	12,7-10.13	11 C
Ex		1 K	
3,1-8a.13-15	3 veertigdagen C	3,5.7-12	17 A
12,1-8.11-14	Witte Donderdag	8,41-43	9 C
14,15-15,1	Paaswake	17,10-16	32 B
16,2-4.12-15	18 B	17,17-24	10 C
17,3-7	3 veertigdagen A	19,4-8	19 B
19,2-6a	11 A	19,9a.11-13a	19 A
19,3-8a.16-20b	Pinksteren	19,16b.19-21	13 C
	vooravond		
20,1-17	3 veertigdagen B	2 K	
22,20-26	30 A	4,8-11.14-16a	13 A
24,3-8	Sacramentsdag B	4,42-44	17 B
32,7-11.13-14	24 C	5,14-17	28 C
34,4b-6.8-9	Drie-eenheid A		
		1 Kr	
Lv		15,3-4.15-16;	
13,1-2.45-46	6 B	16,1-2	Maria
19,1-2.17-18	7 A		Tenhemelopnem-
			ing vooravond
Nu			
6,22-27	Nieuwjaar	2 Kr	
11,25-29	26 B	36,14-16.19-23	4 veertigdagen B
21,4-9	Kruisverheffing		
		Neh	
Dt		8,1-4a.5-6.8-10	3 C
4,1-2.6-8	22 B		
4,32-34.39-40	Drie-eenheid B	2 Mak	
5,12-15	9 B	7,1-2.9-14	32 C
6,2-6	31 B		
7,6-11	H. Hart A	Job	
8,2-3.14b-		7,1-4.6-7	5 B
16a	Sacramentsdag A	38,1.8-11	12 B
11,18.26-28	9 A		
18,15-20	4 B		
26,4-10	1 veertigdagen C		
30,10-14	15 C		
		Psalmen: ruim de helft van de 150	
		Psalmen komt aan bod als ant-	
		woordpsalm: Ps 1; 4; 8; 15-19; 22-25;	
		27; 29-34; 40-43; 45; 47; 50; 51; 54; 62;	



63; 65-69; 71; 72; 78; 80; 81; 84-86; 89-93; 95-98; 100; 103-105; 107; 110; 112; 113; 116-119; 121-123; 126; 128; 130-132; 137-139; 145-147.		49,14-15	8 A
		50,4-7	Palmzondag
		50,5-9a	24 B
		52,7-10	Kerstdag
		52,13-53,12	Goede Vrijdag
		53,10-11	29 B
		54,5-14	Paaswake
		55,1-3	18 A
		55,1-11	Doop B en Paaswake
		55,6-9	25 A
		55,10-11	15 A
		56,1.6-7	20 A
		58,7-10	5 A
		60,1-6	Openbaring
		61,1-2a.10-11	3 advent B
		62,1-5	Kerstvigilie en 2 C
		62,11-12	Kerstdageraad
		63,16b-17.19b;	
		64,3b-7	1 advent B
		66,10-14c	14 C
		66,18-21	21 C
		Jr	
		1,4-5.17-19	4 C
		1,4-10	Joh. Doper vooravond
		17,5-8	6 C
		20,7-9	22 A
		20,10-13	12 A
		23,1-6	16 B
		31,7-9	30 B
		31,31-34	5 veertigdagen B
		33,14-16	1 advent C
		38,4-6.8-10	20 C
		Bar	
		3,9-15.32-4,4	Paaswake
		5,1-9	2 advent C
		Ez	
		2,2-5 14 B	
		17,22-24	11 B
		18,25-28	26 A
		33,7-9	23 A
		34,11-12.15-17	34 A
		34,11-16	H. Hart C
		36,16-28	Paaswake
		37,1-14	Pinksteren vooravond
		37,12-14	5 veertigdagen A
		47,1-2.8-9.12	Kerkwijding
		Da	
		3,52-56	antw. ps. Drie eenh. A
		7,9-10.13-14	Gedaante- verandering
		7,13-14	34 B
Spr			
8,22-31	Drie-eenheid C		
9,1-6	20 B		
31,10-13.19- 20.30-31	33 A		
Pred			
1,2; 2,21-23	18 C		
W			
1,13-15; 2,23-24	13 B		
2,12.17-20	25 B		
3,1-9	Allerzielen 2		
4,7-15	Allerzielen 3		
6,12-16	32 A		
7,7-11	28 B		
9,13-19	23 C		
11,23-12,2	31 C		
12,13.16-19	16 A		
18,6-9	19 C		
Sir			
3,2-7.12-14	H. Familie A		
3,17-18.20.28-29	22 C		
15,15-20	6 A		
27,4-7	8 C		
27,30-28,7	24 A		
35,12-14.16-18	30 C		
Js			
2,1-5	1 advent A		
5,1-7	27 A		
6,1-2a.3-8	5 C		
7,10-14	4 advent A		
8,23b-9,3	3 A		
9,1-3.5-6	Kerstnacht		
11,1-10	2 advent A		
12,2-6	antw.ps. 3 advent C		
22,19-23	21 A		
25,6a.7-9	Allerzielen 1		
25,6-10a	28 A		
35,1-6a.10	3 advent A		
35,4-7a	23 B		
40,1-5.9-11	2 advent B en Doop C		
42,1-4.6-7	Doop A		
43,16-21	5 veertigdagen C		
43,18-19.21-			
22.24b-25	7 B		
45,1.4-6	29 A		
49,1-6	Johannes de Doper		
49,3.5-6	2 A		

12,1-3	33 B	Mi	
Hos		5,1-4a	4 advent C
2,16b.17b.21-22	8 B	Hab	
6,1a.3-6	10 A	1,2-3; 2,2-4	27 C
11,1.3-4.8c-9	H. Hart B	Sef	
Jl		2,3; 3,12-13	4 A
2,12-18	Aswoensdag	3,14-18a	3 advent C
3,1-5	Pinksteren vooravond	Zach	
Am		9,9-10	14 A
6,1a.4-7	26 C	12,10-11	12 C
7,12-15	15 B	Mal	
8,4-7	25 C	1,14b-2,2b.8-10	31 A
Jona		3,1-4	Opdracht (Lichtmis)
3,1-5.10	3 B	3,19-20a	3

Komen *niet* voor in het zondagslectionarium: Rechters, Ruth, Ezra, Tobit, Judit, Ester, 1 Makkabeeën, Hooglied, Klaagliederen, Obadja, Nahum, Haggai.

**TABEL II. Voorstel van een vierjarige lezingencyclus  
gebaseerd op het Oude Testament**

Op de zondagen na pinksteren (*H.J. Becker, 1993/1995*)

Zondag	thema	perikoop (eventueel: jaar A / B / C / D)
1	'Hoor Israël'	Dt 6
2	Adam I	Gn 2
3	Adam II	Gn 3
4	Abel	Gn 4
5	Noach	Gn 6-9
6	Babal	Gn 11
7	Abraham I	Gn 12 / 15 / 17 / 18
8	Abraham II	Gn 22
9	Aartsvaders	Gn 25 / 27-28 / 32 / 50
10	Mozes I	Ex 1-2 / 2-3 / 3-4 / 6
11	Mozes II	Ex 12;14-15 / 14-15 / 16 / 17
12	Mozes III	Ex 19-20 / 19;21-23 / Dt 5 / Lv 19;22
13	Mozes IV	Ex 31-32 / 33-34 / Nu 13-14 / Dt 29-32;34
14	Jozua-Recht.	Joz 24 / Re 6-8 / 1 S 4-5 / 8-9
15	David	1 S 16 / 17 / 24 / 2 S 11-12
16	Salomo	1 K 3 / 1 K 22; 2 Kr 5-6 / 1 K 10-11 (Spr) / 1 K 11-12

17	Elia	1 K 17 / 18 / 19(21) / 2 K 4
18	Amos enz.	Am 5-6 / 7-8 / Hos 11 / Mi 6
19	Jesaja	Js 1 / 5 / 6 / 30
20	Jeremia	Jr 1-2 / 7 / 32 / Kl 5
21	Ezechiël enz.	Ez 36 / 37 / Da 3 / Jr 29
22	Ezra enz.	Js 49 / 51-52 / Jr 30-31 / Ezr 1;3
23	Jona	Jona 1-4
24	Job	Job 1-2 / 10 / 14;17;19 / 29-30
25	Prediker	Pred 1 / 2-3 / 9 (Sir 14) / 11-12 (W 1-3)
26	Makkabeeën	1 Mak 1 / 2 Mak 6 / 7 (Jud 8-9) / 2 Mak 12 (Tob 1-2)
27	Apocalypsen	Sef 1-2 / Js 24 / 25 / 26
28	Daniël enz.	Da 7 / Jr 33 / Js 11 / Za 9
1	Advent	Hooglijds 62 / Hl 2 (Jr 31) / Sef 3 (Hos 2) / Hl 5-6 (Js 26/21)

Voorbeeld van thematische uitwerking voor zondag 4:

<b>A-jaar</b> <i>broeder</i>	<b>B-jaar</b> <i>Offer</i>	<b>C-jaar</b> <i>bloed</i>	<b>D-jaar</b> <i>wraak</i>
Genesis 4,1-16 (vv. 1-2)	Genesis 4,1-16 (vv. 3-4)	Genesis 4,1-16 (v. 10)	Genesis 4,1-26 (vv. 15,24)
Psalms 133,1	Psalms 51,19	Psalms 9,13	Psalms 103,10
1 Johannes 3,11-18 (v. 15)	Romeinen 12,1-10 (v. 1)	Koloss. 1,12-20 (v. 20)	Romeinen 12,17-21 (v. 19)
Lucas 10,25-37	Matteüs 5,21-24	Matteüs 27,24-26	Matteüs 18,21-35

Voorbeeld van thematische uitwerking voor zondag 23:

<b>A-jaar</b> <i>vlucht of storm</i>		<b>B-jaar</b> <i>graf</i>	<b>C-jaar</b> <i>zonde – vergeving</i>	<b>D-jaar</b> <i>genade – gerechtigheid</i>
Jona 1-4 of 1,1-2,1		Jona 1-4 of 2,1-11	Jona 1-4 of 3,1-10	Jona 1-4 of 4,1-11
Psalms 139	Psalms 107	Psalms 30	Psalms 130	Psalms 117
Handelingen 26	Hnd 27	Romeinen 6	2 Korintiërs 5	Romeinen 11
Lucas 5,1-11	Mc 4,35-41	Matteüs 12,38-41	Lucas 15	Matteüs 20,1-16

## Noten:

1. Aan het begin van deze bijdrage bieden we graag een korte lijst literatuur die van nut was bij het redigeren van deze tekst: J. SCHREINER (red.), *Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage – Auslegung und Verkündigung*, Würzburg, 1969-1972; E. NÜBOLD, *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Messfeier an Sonn- und Festtagen*, Paderborn, Bonifatius, 1986; H.J. BECKER, *Die Bibel Jesu und das Evangelium Jesu. Ein konkreter Vorschlag zur Weiterführung der Reform des Wortgottesdienstes*, in *Bibel und Liturgie* 68 (1995) 186-194; G. ROUWHORST, *De lezing van de Schrift in de vroeg-christelijke liturgie*, in *Tijdschrift voor Liturgie* 79 (1995) 330-347; ROUWHORST, *De lezing van de Schrift in de Romeinse liturgie in verleden en heden*, in *Tijdschrift voor Liturgie* 80 (1996) 202-218; G. RIS, *Het Lectionarium van 1969. Uitgangspunten na dertig jaar*, in *Praktische Theologie* 25 (1998) 497-514; P. KEVERS, *De plaats van de Schrift in de liturgie*, in *Tijdschrift voor Liturgie* 83 (1999) 266-276.

2. In het toen wijd verspreide *Volksmisboek en Vesperale*, uitgegeven door de abdij van Affligem in Hekelgem, wordt “De heilige Mis” onderverdeeld in “I. – Voormis”, met o.m. epistel en evangelie, en “II. – Eigenlijk misoffer”, onderverdeeld in “1° Offer van brood en wijn, bestemd voor de Consecratie”; “2° Offer van het lichaam en bloed van Christus”; en “3° Communie of deelneming aan het Offermaal” (<sup>10</sup>1955, p. 9-46).

3. “De Kerk heeft de goddelijke Schriften steeds vereerd zoals ook het lichaam des Heren zelf. Want, vooral in de heilige liturgie, neemt zij voortdurend van de tafel, van het woord Gods en van het lichaam van Christus, het brood des levens en reikt dit aan de gelovigen” (*Dei verbum* 21). “Boven alle geestelijke hulpmiddelen munten die acties uit, waardoor de christen-gelovigen vanaf de tweevoudige tafel van de Heilige Schrift en van de eucharistie met het Woord Gods worden gespijzigd” (*Presbyterorum ordinis* 18).

4. Vooral op Mariafeesten kwam het Oude Testament aan bod: op de feestdagen van Maria onbevlekt ontvangen (8 december) en Maria geboorte (8 september) werd Spr 8,22-35 gelezen; op Maria tenhemelopneming (15 augustus) Sir 24,11-13.15-20; op Maria boodschap (25 maart) Js 7,10-15; en op Lichtmis (2 februari) Mal 3,1-4. Verder werd op het feest van Openbaring (6 januari) Js 60,1-6 gelezen.

5. De quatertemperdagen waren seizoensgebonden boete- en gebedsdagen in maart, juni, september en december met een bijzonder misformulier voor de woensdag, vrijdag en zaterdag. De eerste lezingen, op woensdag twee en op zaterdag zelfs vijf, waren genomen uit het Oude Testament en getuigden van oude tradities. Zo waren er in de quatertemperdagen van september tal van verwijzingen naar de joodse feestdagen in die periode: de Grote Verzoendag en het Loofhuttenfeest.

6. Op de weekdagen van de Advent vóór 17 december is het zelfs zo dat de evangeliëlezingen gekozen zijn in functie van de eerste lezing uit het Oude Testament. Er is dan een semi-continue lezing uit de profeet Jesaja, waarbij telkens een passende evangeliëperikoop gekozen is.

7. De conferenties van het symposium *Volgens de Schriften*, georganiseerd door het Nederlands Genootschap voor Liturgiestudie te 's-

Hertogenbosch op 26 november 1993, werden gepubliceerd in *Tijdschrift voor Liturgie* 78 (1994) 105-159. H.J. BECKER werkte zijn voorstel nader uit in het voormelde artikel in *Bibel und Liturgie*.

8. Voor een geschiedenis van het Nederlandse Oecumenisch leesrooster en de concrete leesroosters van het lopende jaar en de vorige jaren, zie de website [www.raadvankerken.nl/?b=86](http://www.raadvankerken.nl/?b=86)

9. *Directorium voor de Nederlandse Kerkprovincie*, editie 1995, p. 33, geciteerd door Gerard ROUWHORST in *De lezing van de Schrift in de Romeinse liturgie in verleden en heden*. Volgens hem lijkt deze mogelijkheid ook te worden geboden door de inleiding op de tweede editie van de *Ordo lectionum missae* (1981) § 78.

10. Zie de website [www.vlaamsebijbelstichting.be](http://www.vlaamsebijbelstichting.be)

**GEEN BEELDENSTORM  
MAAR BEELDENRIJKDOM  
EEN ACTUELE KIJK OP DE BEELDEN  
VOOR DE KERK IN *LUMEN GENTIUM***

PETER DE MEY

*I. Hermeneutische voorbeschouwingen*

Ik start mijn uiteenzetting met enkele voorbeschouwingen. Sinds 1985, het jaar waarop er in Rome een bijzondere bisschoppensynode doorging om een balans op te maken van het concilie, hebben tal van instanties in het Vaticaan geprobeerd in hun documenten een zogeheten authentieke interpretatie te geven van veelbesproken passages van *Lumen gentium*. In haar reactie tegen een boek van de bekende bevrijdingstheoloog Leonardo Boff uit 1985, en in enkele recentere documenten, heeft de Congregatie voor de Geloofsleer het over de idee uit *Lumen gentium* 8 dat de Kerk van Christus “subsisteert” in de katholieke Kerk. Volgens de congregatie werd door de keuze voor het werkwoord “subsistit in” in plaats van “est” de klassieke leer over de volledige identiteit van de Kerk van Christus met de katholieke Kerk niet opgegeven<sup>1</sup>. Een door verschillende Vaticaanse instanties ondertekend document uit 1997 vestigt de aandacht op het essentiële onderscheid tussen gewijde voorgangers en hun niet-gewijde medewerkers. Hier is de interpretatie van een lijn uit *Lumen gentium* 10 in het geding. Een door paus Johannes-Paulus II ondertekend document uit 1998, dat de theologische en kerkjuridische structuur van de bisschoppenconferenties beoogt te verduidelijken, houdt tegelijk een offici-

ele interpretatie in van de verwijzing naar de bisschoppenconferenties in *Lumen gentium* 23. Volgens het Vaticaan wilde het concilie de "effectieve" collegialiteit van het bisschoppencollege beperken tot die momenten waarop ze als universeel college optreden, terwijl regionale en supra-regionale vormen van samenwerking tussen bisschoppen enkel de uitdrukking van de "affectieve" collegialiteit van bisschoppen kunnen zijn. Het document *Communio notio* uit 1992 tenslotte presenteert een aanvulling op de leer van dezelfde concilieparagraaf dat de "éne en enige katholieke Kerk in en door de particuliere kerken bestaat" en verdedigt de prioriteit van de universele Kerk.

Het verschijnen van deze documenten heeft zelfs een belangrijke cesuur bewerkstelligd in de interpretatiegeschiedenis van de documenten van Vaticanum II, in die zin dat in publicaties over katholieke ecclesiologie na 1985 de teksten van het concilie zélf soms enigszins verwaarloosd worden, maar men bijna al zijn of haar ecclesiologisch poeder verschiet met het innemen van posities voor of tegen deze documenten<sup>2</sup>. Wanneer ik als ecclesioloog het zelfverstaan van de rooms-katholieke Kerk wil uiteenzetten, mag ik mij in eerste instantie gelukkig nog steeds tot het in vergelijking met de preconciiliaire kerkvisie vernieuwende kerkbeeld van *Lumen gentium* wenden. Het gewicht van *Lumen gentium* bestaat vooral uit het feit dat het samen met de Constitutie over de goddelijke openbaring het epitheton "dogmatische" constitutie meekreeg, en gelukkig heeft tot nader order geen enkel ander Romeins document hetzelfde gezag meegekregen. Ik hoop echter dat de herdenking van de 50<sup>ste</sup> verjaardag van het concilie zich opnieuw en constructief op het verstaan van de concilietekst zélf zal concentreren, en niet enkel een klaagzang zal inhouden over de gebrekkige kwaliteit van de interpretaties van *Lumen gentium* door het postconciiliaire officiële leergezag van de Kerk.

Ik weet wel dat deze concilietekst het eindproduct was van talloze beraadslagingen waarbij vernieuwers en verdedigers van het preconciiliaire kerkbeeld soms aan elkaar toegevingen moesten doen. De hiërarchische kerkstructuur wordt nog steeds verdedigd in dit document, en wel in hoofdstuk drie. Eén van de belangrijkste beslissingen van het concilie bestond er echter in om in haar spreken over de Kerk eerst de aandacht te vesti-

gen op het verzamelde "Volk van God" als geheel. Het integrale godsvolk maakt het subject van de Kerk uit en niet slechts een bepaald segment ervan, de gewijde bedienaars. Pas na de twee openingshoofdstukken over de Kerk in haar relatie tot de drie-ene God en in haar opdracht om te leven als het "Volk van God" wordt ingegaan op de belangrijke categorieën binnen het godsvolk. Achter deze fundamentele keuzes kan de Kerk niet meer onderuit.

Soms wordt met betrekking tot de eerste hoofdstukken van *Lumen gentium* geopperd dat zich hier duidelijk twee uiteenlopende ecclesiologische lijnen aftekenen. Het eerste hoofdstuk over "Het mysterie van de Kerk" zou het in een eerder verheven taalgebruik hebben over de Kerk als een door Christus ingestelde goddelijke werkelijkheid met een hiërarchische structuur. In het tweede hoofdstuk wordt een andere ecclesiologische lijn gepromoot, die vooral onderstreept dat het hele godsvolk deelt in de priesterlijke, profetische en koninklijke taak van Christus. Deze opvatting werd in 1974 gelanceerd door de Italiaanse onderzoeker Antonio Acerbi, en is nog geregeld in ecclesiologische vakstudies te lezen<sup>3</sup>. Als een gevolg van deze lezing zijn ecclesiologen soms het ene kerkbeeld tegenover het andere gaan uitspelen en beschouwen ze ofwel "Volk van God", ofwel "communio" als het dominante beeld van het concilie. Ik ga niet mee met deze lezing. In een belangrijke toespraak tijdens het concilie waarin één van de redacteuren de definitieve structuur van *Lumen gentium* uiteenzette, wordt erop gewezen dat in hoofdstukken één en twee "hetzelfde mysterie eerst in haar transcendente en vervolgens in haar historische dimensies wordt onthuld" en dat de tekst slechts om praktische redenen in twee delen werd opgesplitst<sup>4</sup>. Enkele gerenommeerde ecclesiologen spreken zich in dezelfde zin uit. Volgens Joseph Komonchak is "de stelling die men soms impliciet of expliciet maakt, dat men een keuze moet maken tussen de conciliaire kerkbeelden, eigenlijk zeer ongelukkig. Het maken van dergelijke keuzes" zo stelt hij, "staat gelijk met het verraden van de intenties én de leer van het concilie"<sup>5</sup>. Peter Hünermann stelt het volgende in de theologische commentaar op *Lumen gentium*, die hij bij gelegenheid van de 40<sup>ste</sup> verjaardag van het concilie publiceerde: "In de eerste hoofdstukken van *Lumen*



*gentium* wordt een dergelijk beeld van de Kerk neergezet dat men niet over een gelijkwaardig naast of zelfs tegen elkaar bestaan van twee ecclesiologieën kan spreken, een traditionele, contrareformatorische en juridische ecclesiologie en een moderne *communio*-ecclesiologie. Het is echter evident dat we ook niet over een volmaakte homogeniteit van de eindtekst van *Lumen gentium* kunnen spreken, maar het maakt een verschil of een tekst in het kader van een duidelijke grondoptie bepaalde anomalieën vertoont dan wel of men van een tekst spreekt die de uitdrukking is van een onverzoend conflict tussen twee kerkmodellen<sup>6</sup>.

In deze bijdrage zal ik daarom een pleidooi houden om geen beeldenstorm te houden maar de rijkdom aan beelden voor de Kerk die in *Lumen gentium* worden gepresenteerd, in stand te houden. Door te vertrekken van de beelden voor de Kerk, zal ik meer aandacht besteden aan de eerste twee hoofdstukken van *Lumen gentium* dan dat ik recht kan doen aan de finesses van wat *Lumen gentium* bijvoorbeeld te zeggen heeft over de relatie tussen paus en bisschoppen. Een andere mogelijkheid om over de fundamenteën van het kerkverstaan van het concilie te spreken, zou kunnen bestaan in de verheldering van hoe het concilie denkt over de eenheid, heiligheid, katholiciteit en apostoliciteit van de Kerk, de vier kenmerken die in het credo aan de Kerk worden toegeschreven. Toch zal ik bij het bespreken van de beelden enkele actuele discussiepunten met betrekking tot *Lumen gentium* niet uit de weg gaan.

## II. Kerk als sacrament

De bespreking van het eerste beeld, waarin de Kerk met een sacrament wordt vergeleken, zal vrij lang uitvallen, omdat ik wil beargumenteren dat de bisschoppen precies dit beeld als een rode draad hebben gebruikt gedurende het redigeren van de integrale tekst van de constitutie<sup>7</sup>. Nadat ik de betekenis van de definitie van Kerk als sacrament heb toegelicht<sup>8</sup>, wil ik daarom kort de verschillende hoofdstukken van *Lumen gentium* overlopen en aangeven hoe in alle hoofdstukken aandacht wordt ge-

schonken aan de goddelijke én menselijke dimensies van het kerkelijke handelen.

Van bij de eerste definitie die het concilie van de Kerk wilde geven, diende het contrast met de preconciliaire kerkvisie van een Kerk met een door Christus expliciet zo gewilde hiërarchische structuur, duidelijk te zijn. In plaats van het preconciliaire kerkbeeld van de *societas perfecta*, in plaats van de structuren, komt de klemtoon nu op de zending van de Kerk te liggen. Daarbij wordt benadrukt dat die zending niet louter mensenwerk is, maar dat ook de drie-ene God handelt in en ten bate van de Kerk. En eigenlijk – zo beseften de concilievaders – kunnen die goddelijke en menselijke dimensie van de Kerk niet worden onderscheiden. Ze vormen “één complexe werkelijkheid”, zoals een belangrijke lijn uit *Lumen gentium* 8 het stelt.

Aangezien de sacramenten zelf klassiek als een samengaan van menselijk en goddelijk handelen worden beschouwd, waren de bisschoppen op het concilie – in het spoor van katholieke theologen die hierover in de jaren 1950 hadden geschreven – van mening dat men daarom ook de Kerk op genuanceerde wijze sacrament mocht noemen. Eén jaar eerder werd de Kerk in de Constitutie over de liturgie reeds tweemaal een “wonderbaarlijk sacrament” (*Sacrosanctum concilium* 5, onder verwijzing naar Augustinus) en het “sacrament van de eenheid” (SC 26, onder verwijzing naar Cyprianus) genoemd. De nuancering in *Lumen gentium* bestond onder meer in het besef dat de Kerk er enkel was dankzij Christus. Bij wijze van zelfrelativering richt de Kerk daarom, reeds in de titel van de dogmatische constitutie, allereerst de blik op Christus en stelt dan: “In Christus is de Kerk als het ware het sacrament, dat wil zeggen het teken en het instrument van de innige vereniging met God en van de eenheid van heel het menselijk geslacht” (LG 1).

Hoezeer de bisschoppen ook hun best deden om de blijvende afstand tussen de Kerk en Christus te benadrukken, in de oecumenische dialogen blijven vooral protestanten het moeilijk hebben met de manier waarop *Lumen gentium* over de Kerk als sacrament spreekt: ze vinden dat het verschil tussen het handelen van de Kerk en het unieke heilswerk van Christus in het spreken over de Kerk als sacrament veronachtzaamd wordt<sup>9</sup>. Ik geef ook graag toe dat dit kerkbeeld vrij moeilijk ingang vond

in de manier waarop katholieke gelovigen spontaan over hun Kerk denken. Het samengaan van een goddelijke en een menselijke dimensie in de Kerk is misschien zelfs makkelijker aan de hand van de bijbels geïnspireerde notie van “communio” of “gemeenschap” uit te drukken, maar op het concilie zelf gaven de bisschoppen de voorkeur aan de notie Kerk als sacrament. Bovendien hadden ze reeds in de titel van het eerste hoofdstuk aangeduid dat de Kerk voor hen een zichtbare en een onzichtbare dimensie had, door over het “mysterie” van de Kerk te spreken. Ook die term moest door de verslaggever van het redactieteam aan de bisschoppen worden uitgelegd. Spontaan zou men immers bij het horen van deze “volledig bijbelse term” kunnen denken aan iets dat “onkenbaar of ambigu” is, maar met mysterie wordt “een transcendente en heilzame werkelijkheid bedoeld”, zo legde de *relator* uit, “die op een andere maar zichtbare manier geopenbaard en gemanifesteerd wordt”<sup>10</sup>.

Dat de notie van Kerk als sacrament geen eendagsvlieg was, kan worden aangetoond door de rest van *Lumen gentium* erbij te betrekken. In een plenaire interventie op het concilie maakte kardinaal Frings van Keulen duidelijk dat de idee van Kerk als sacrament in de andere beelden die in het eerste hoofdstuk voor de Kerk worden gebruikt, geverifieerd kan worden<sup>11</sup>. Wanneer in LG 5 over de relatie tussen de Kerk en het rijk Gods wordt gesproken, dan waardeert de *relator* de keuze voor deze bijbelse terminologie, omdat de tweevoudige zichtbare én spirituele dimensie van de Kerk er zo goed in tot uiting komt<sup>12</sup>. In de voornoemde vermelding van de tweevoudige dimensie van de Kerk in LG 8 wordt een voorzichtige analogie met de twee naturen in Christus uitgewerkt, waarbij echter nog twee zaken opvallen. De goddelijke dimensie in de Kerk wordt nu expliciet het werk van de Geest genoemd – de ecclesiologie van Vaticanum II is dus niet zuiver christocentrisch – en van de zichtbare hiërarchische gestalte van de Kerk wordt gezegd dat ze dienstbaar is/moet zijn aan het handelen van de Geest in haar<sup>13</sup>.

Daarom kan men haar, op grond van een niet geringe overeenkomst, met het mysterie van het mensgeworden Woord vergelijken. Immers, evenals de aangenomen natuur in dienst

staat van het goddelijk Woord, als een levend heilsorgaan, onverbreekbaar met Hem verenigd, ongeveer evenzo staat de sociale kerkinstelling in dienst van Christus' Geest, die haar het leven geeft, met het oog op de uitgroei van het lichaam. (LG 8)

In de openingsparagraaf van het tweede hoofdstuk wordt het sacramentele spreken over de Kerk nogmaals in herinnering gebracht, door aan te geven dat Christus de Kerk als "werktuig voor algemene verlossing" (*instrumentum redemptionis omnium*) aanwendt (LG 9). Het verschil tussen Christus en de Kerk wordt nogmaals ingeprint: Hij is "de bewerker van het heil en het beginsel van eenheid en vrede"; zij is geroepen "om voor allen en ieder afzonderlijk het zichtbare sacrament te zijn van deze heilbrengende eenheid" (LG 9).

In dit hoofdstuk wordt voor het eerst de terminologie van de *tria munera* op het gehele volk van God toegepast. Wanneer de Kerk profetisch, priesterlijk en koninklijk handelt, dan handelt ze eigenlijk niet zelf, maar participeert ze aan het drievoudige dienstwerk van Christus. Ook de individuele taken worden beschreven met aandacht voor de menselijke en goddelijke dimensie. Het bestaan van een intuïtief inzicht in de waarheid van het geloof bij alle gelovigen (de zogenaamde *sensus fidei*) wordt in LG 12 enerzijds in zijn menselijke dimensie beschreven – het volk is "onwrikbaar gehecht aan het geloof ... om er door juistheid van oordeel dieper in door te dringen en het vollediger in zijn leven toe te passen" maar tegelijk gaat het om een geloofszin die "door de Geest van waarheid wordt opgewekt en ondersteund"<sup>14</sup>. Wanneer in LG 13 de opdracht van de Kerk wordt beschreven om een universele gemeenschap te vormen, dan gebeurt dit opnieuw met aandacht voor de actieve rol van de Kerk én haar receptiviteit voor de Geest: "Deze universalistische trek, die het Godsvolk kenmerkt, is een gave van de Heer zelf: daardoor streeft de katholieke Kerk er krachtdadig en zonder ophouden naar, heel de mensheid met al haar schatten weer samen te brengen onder Christus als Hoofd, in de eenheid van zijn Geest". In LG 17 wordt ook missie een menselijke activiteit én het werk van de drie-ene God genoemd: "Door de Geest wordt zij tot medewerking gedrongen, opdat

het heilsbestel van God, die Christus als heilsbeginsel voor de gehele wereld heeft aangesteld, metterdaad in vervulling zou gaan”.

Eén van de belangrijke doelstellingen van het hoofdstuk over de bisschoppen bestond erin om de sacramentaliteit van het bisschopsambt te benadrukken<sup>15</sup>. In een sacramentele ecclesio-logie is het ondenkbaar dat een deel van de bisschoppelijke taak enkel door een mandaat uit Rome in werking zou worden gesteld. De afhankelijkheid van de bisschop van Christus voor het geheel van zijn taak krijgt hier misschien wel wat te veel nadruk, zeker vanuit het besef – goed bekend in de recente geschiedenis van onze kerkprovincie – dat het handelen van een bisschop vaak al te menselijk is:

In de Bisschoppen dus, die door priesters en diakens worden bijgestaan, is de Heer Jezus Christus, de Opperpriester, te midden van de gelovigen aanwezig. Hoewel Hij aan de rechterhand van God de Vader gezeten is, blijft Hij niet verre van de verzameling van zijn hogepriesters, doch op de eerste plaats door hun verheven dienst preekt Hij het Godswoord aan alle volkeren en deelt Hij voortdurend aan de gelovigen de sacramenten van het geloof mee; door hun vaderlijke taakvervulling lijft Hij, dankzij de bovenaardse wedergeboorte, nieuwe leden bij zijn lichaam in en door hun wijsheid en verstandigheid tenslotte bestuurt en richt Hij het volk van het Nieuwe Testament bij diens pelgrimstocht naar de eeuwige zaligheid (LG 21).

De beschrijving van het bisschoppencollege besteedt aandacht aan de zorg en interesse voor de wereldkerk die de bisschoppen zelf aan de dag moeten leggen, maar ook aan de bijstand van de Geest die ze daartoe ontvangen:

In dat college zijn de bisschoppen, in getrouwe erkenning van het primaat en het leiderschap van hun hoofd, met een eigen macht bekleed voor het welzijn van hun gelovigen, meer nog, van de gehele Kerk, terwijl de Heilige Geest haar organische structuur en haar eensgezindheid blijvend in stand houdt (LG 22).

Het profetisch, priesterlijk en koninklijk handelen van bisschoppen (en verderop in het document ook dat van priesters en diakens) wordt in *Lumen gentium* 25-27 opnieuw beschreven als een delen in het drievoudig dienstwerk van Christus zelf<sup>16</sup>. In de uitweiding over de pauselijke onfeilbaarheid die er deel van uitmaakt, wordt geïnsisteerd dat dergelijke definities worden “afgekondigd onder bijstand van de Heilige Geest”, maar de officiële uitleg insisteert dat ook “de instemming van de Kerk met deze definities nooit kan ontbreken omwille van het werk van dezelfde Heilige Geest, waardoor Christus’ kudde de eenheid van het geloof bewaart en erin groeit”<sup>17</sup>. De uitweiding over lokale kerkgemeenschappen in LG 26 benadrukt dat, “hoe gering en hulpbehoevend ze dikwijls ook zijn”, “Christus er aanwezig is, door wiens kracht de éne, heilige, katholieke en apostolische Kerk tot stand komt”. Wanneer het gaat over de bestuursmacht van de bisschoppen, wordt in LG 27 uitgelegd dat de bisschoppen geen “plaatsvervangers van de pausen van Rome” maar “plaatsvervangers en afgezanten van Christus” zijn en dat “de Heilige Geest de bestuursvorm, die Christus voor zijn Kerk heeft ingesteld onwankelbaar in stand houdt”.

Wanneer het concilie een apart hoofdstuk aan de zending van leken in Kerk en wereld besteedt, gebeurt dit niet in louter seculiere termen<sup>18</sup>. Ook hier wordt het samengaan van menselijk en goddelijk handelen benadrukt. Het begint al met de mooie maar moeilijk te vertalen naam *christifideles* (christengelovigen), die de leken in dit hoofdstuk meekrijgen. Enkel over de leken zegt het concilie dat ze “Christus als broeder hebben” (LG 32). Uitdrukkelijk worden leken ingeschreven in de sacramentele zending van de hele Kerk om teken en instrument van Gods heilshandelen te zijn, zoals we die kennen uit LG 1. “Zo staat iedere leek, krachtens de eigen gaven die hij ontvangen heeft, als getuige (*testis*) en tevens als levend werktuig (*instrumentum*) van de zending van de Kerk zelf, “naar de maat van Christus’ gave” (Ef. 4,7)” (LG 33). In het hoofdstuk over de leek worden de details van hun specifieke zending een laatste keer beschreven als het deelhebben aan Christus’ zending zelf, en de goddelijke dimensie krijgt bijna meer aandacht dan de menselijke: “De eeuwige Hogepriester, Christus Jezus, wil ook door de le-

ken zijn getuigenis en zijn dienstvaak voortzetten en daarom bezielt hij hen met zijn Geest en spoort hij hen onverpoosd aan om ieder heilzaam en volmaakt werk te ondernemen" (LG 34).

Bij de aanhef van het vijfde hoofdstuk – "De algemene roeping tot heiligheid in de Kerk"<sup>19</sup> – zijn de concilievaders zich zeer goed bewust van het immense verschil tussen de heiligheid van Christus en de in de geloofsbelijdenis bezongen heiligheid van de Kerk. De roeping tot heiligheid wordt voorgesteld als een opdracht van de hele Kerk, maar is nauwelijks mensenwerk te noemen: "Deze heiligheid van de Kerk blijkt en moet voortdurend blijken uit de vruchten van genade die de Heilige Geest in de gelovigen voortbrengt" (LG 39). Wanneer dit in een volgend hoofdstuk wordt gespecificeerd voor de religieuzen, dan wordt hun gelofteleven eveneens gekenmerkt als een gave en een opgave: "De evangelische raden van godgewijde maagdelijkheid, armoede en gehoorzaamheid ... zijn aldus een goddelijke gave die de Kerk van haar Meester ontving en die ze met zijn genade altijd bewaart" (LG 43).

Het wordt haast vervelend, maar de bisschoppen blijven trouw aan hun rode draad, de sacramentele opdracht van de Kerk met haar goddelijke en menselijke dimensie, tot in de laatste hoofdstukken van *Lumen Gentium*. Wat het voorlaatste hoofdstuk betreft – "Het eschatologisch karakter van de pelgrimerende Kerk en haar eenheid met de Kerk in de hemel"<sup>20</sup> – komt dit sterk tot uiting in de openingsparagraaf, die bovendien bij wijze van opfrissing expliciet herinnert aan de notie Kerk als sacrament. Men moet even geduld hebben voor het menselijk handelen van de Kerk aan bod komt, maar dit aspect is niet afwezig:

Christus, van de aarde omhooggeheven, heeft allen tot zich getrokken (vgl. Joh 12,32). Uit de doden verreezen (cf. Rom 6,9), heeft Hij over zijn leerlingen zijn leven gevende Geest uitgezonden en door Hem zijn Lichaam, dat is de Kerk, tot het universeel sacrament van het heil ingesteld. Aan de rechterhand van de Vader gezeten, houdt Hij niet op in de wereld te werken om de mensen naar de Kerk te brengen en ze door haar inniger met Zich te verbinden; door hen met zijn lichaam

en bloed te voeden, maakt Hij hen deelachtig aan zijn heerlijk leven. Het beloofde herstel waarnaar wij uitzien, is in Christus reeds begonnen; de zending van de Heilige Geest heeft het op gang gebracht en door de Geest zet de Kerk het voort. Door het geloof verklaart zij ons zelfs de zin van ons tijdelijk bestaan, mits wij het werk, dat de Vader ons in de wereld te doen geeft, met de hoop op de toekomstige goederen ten einde brengen en van onze zaligheid werk maken (vgl. Fil. 2,12) (LG 48).

Aan het begin van *Lumen gentium* wilde het concilie door de titel van het document en door de definitie van Kerk als sacrament de aandacht wegtrekken van de Kerk naar Christus, degene om wie het werkelijk gaat in de Kerk. Aan het begin van het slothoofdstuk gebeurt iets soortgelijks. Het concilie koos er uit oecumenische overwegingen voor om geen apart document aan Maria te wijden, maar Maria ter sprake te brengen "in het mysterie van Christus en de Kerk"<sup>21</sup>. Meer concreet wordt Maria gepresenteerd "als een boven allen uitmuntend en heel uitzonderlijk lid van de Kerk, als haar type en voortreffelijk voorbeeld in het geloof en de liefde" (LG 53).

In de paragraaf over "de taak van de heilige maagd in het heilsbestel" wordt met een beroep op de Kerkvaders onderstreept "dat God Maria geenszins als een louter passief werktuig heeft gebruikt, maar dat zij in vrijwillig geloof en gehoorzaamheid aan het verlossingsmysterie meewerkt" (LG 56). Een volgende paragraaf over "de heilige maagd en de Kerk" gaat opnieuw van start met een relativerende noot: "de moederlijke taak van Maria tegenover de mensen verduistert of vermindert op geen enkele wijze het enig middelaarschap van Christus" (LG 60). Toch spreekt het concilie ook over haar "heilbrengende taak" (*salutiferum munus*), omdat ze "op volstrekt enige wijze aan het werk van de Heiland heeft meegewerkt door haar gehoorzaamheid, haar hoop, haar vurige liefde" (LG 61). Het slothoofdstuk valt dus geenszins uit de toon in vergelijking met de rest van *Lumen Gentium*: iedereen in de Kerk van hoog tot laag, van Maria tot de eenvoudigste gelovige, vervult zijn of haar actieve rol in de sacramentele zending van de Kerk met het oog op het heil van de hele wereld, maar zonder Christus en



de blijvende inspiratie van de Geest brengt de Kerk van die zending niets terecht.

### *III. Kerk en triniteit:*

#### *1. Volk Gods, lichaam van Christus, tempel van de Heilige Geest*

Met de notie “Kerk als sacrament”, die teruggaat op Cyprianus van Carthago, toonde het concilie aan dat het terug aansluiting zocht bij de traditie van de Kerkvaders. Daarnaast deed het concilie, hierin voorgegaan door verschillende katholieke theologen, aan bijbelse herbronning, ook in het nadenken over de Kerk. Bij de beelden van de Kerk als “Volk van God”, “Lichaam van Christus” en “Tempel van de Heilige Geest” is de inspiratiebron duidelijk Paulus<sup>22</sup>.

Vóór het concilie bestond al een tendens één van deze paulinische metaforen voor Kerk als dé kerkmetafoor te beschouwen. De Duitse Dominicaan Mannes Dominikus Koster was met zijn boek *Ekklesiologie im Werden* een vroege pleitbezorger voor de “Volk Gods”-ecclesiologie<sup>23</sup>. Het (mystieke) lichaam van Christus was het centrale beeld uit de belangrijke encycliek *Mystici Corporis* van Pius XII<sup>24</sup>. Omdat enkel “Volk van God” het tot titel van een hoofdstuk in *Lumen Gentium* maakte, zagen ecclesiologen hier na het concilie een voldoende reden in om “Volk Gods” tot het centrale kerkbeeld van het concilie te benoemen, een rol die na 1985 in vele kringen door het begrip *communio* werd overgenomen.

In de eerste twee hoofdstukken komen de drie paulinische metaforen echter vaak samen voor, om aan te geven dat de Kerk zich spiegelt aan de drie-ene God. Met een citaat van de Kerkvader Cyprianus stelt LG 4 het expliciet: “Aldus verschijnt de gehele Kerk als ‘het verenigde volk dat deel heeft aan de eenheid van de Vader, Zoon en Heilige Geest’”. In LG 2-4 wordt de relatie van de Kerk tot respectievelijk Vader, Zoon en Geest besproken. De laatste paragraaf van het tweede hoofdstuk neemt deze gedachte bij wijze van inclusie op in de erop

volgende doxologie en geeft daarmee een literair bewijs van de samenhang van de eerste twee hoofdstukken:

Zo dan bidt en werkt de Kerk, opdat heel de wereld, zo groot als ze is, zou binnengaan in het volk van God, het lichaam van Christus en de tempel van de Heilige Geest, en opdat in Christus, het Hoofd van allen, aan de Schepper en Vader alle eer en heerlijkheid zouden toekomen (LG 17).

Ook in andere conciliedocumenten wordt de trinitaire oorsprong van de Kerk soms vermeld, zoals bijvoorbeeld in *Unitatis redintegratio* 2, waar over het "heilig geheim van de eenheid van de Kerk" het volgende wordt gezegd:

Het hoogste voorbeeld en de diepste oorsprong van dit geheim is de eenheid van de ene God in drie Personen, van de ene Vader en Zoon in de Heilige Geest.

Het is belangrijk op de band tussen Kerk en triniteit te wijzen – maar zonder uiteraard het analogische karakter van iedere uitspraak over God over het hoofd te zien – om die andere tendens van *Lumen gentium*, om niet de Kerk maar Christus centraal te stellen in haar reflecties, te nuanceren<sup>25</sup>. Onder meer de Orthodoxe waarnemers op het concilie waardeerden de aandacht voor de Geest in het openingshoofdstuk van *Lumen gentium*, maar betreurden dat de bisschoppen dit in het vervolg van het conciliedocument snel vergaten<sup>26</sup>. Ik zal nu op het belang van de afzonderlijke beelden binnen *Lumen gentium* ingaan, al zal ook dan de samenhang van de beelden regelmatig duidelijk worden.

In *Lumen gentium* 2 wordt over de Vader gezegd dat Hij degene is die de christenen "samenroept" (*convocare*) om Kerk te vormen. De Kerk is dan ook de "vergadering" (*congregationem*) van gelovigen die door God wordt bijeengebracht. In die zin is de uitdrukking *congregatio fidelium* gemeenschappelijk erfgoed van katholieken en protestanten<sup>27</sup>, en Vaticanum II was er zich, net als Paulus, van bewust dat de omschrijving van de Kerk als het "Volk van God" om een bezinning vraagt over de relatie van de Kerk tot "het volk Israël" dat God in de loop van de heilsgeschiedenis had uitverkoren om "Zijn volk" te zijn (zie vooral

LG 9)<sup>28</sup>. Tegelijk benadrukte men dat God “al degenen die in Christus geloven” samenroept in zijn Kerk. Men mag het beeld van de Kerk als “Volk van God” dan ook niet uitspelen tegen dat van de Kerk als “Lichaam van Christus”<sup>29</sup>.

De notie van Kerk als volk van God staat vooral centraal in hoofdstuk twee, waarin betoogd wordt dat het hele volk van God geroepen is om de zending van Christus verder te zetten. Om uitdrukking te geven aan het feit dat de hele Kerk deelt in Christus’ priesterschap, heeft het Tweede Vaticaans Concilie in *Lumen gentium* 10 en 11 de gedachte ontwikkeld van het “algemene priesterschap van de gelovigen”. Alle gelovigen hebben deze priesterlijke functie gekregen op grond van hun doopsel en vormsel. Commentatoren onderstrepen dat het concilie het niet enkel over het doopsel als initiatiesacrament heeft, maar in dit hoofdstuk de aanzet heeft gegeven tot een echte baptismale ecclesiologie<sup>30</sup>. Blijkbaar schrok (een deel van) de concilievaarders van hun eigen inzicht, en werd met behulp van de thomistische theologie van het priesterschap toch tegelijk geïnsisteerd op het ontologische verschil tussen het algemene priesterschap van de gelovigen en dat van de gewijde ambtsdrager:

Het algemeen priesterschap van de gelovigen en het ambtelijk of hiërarchisch priesterschap zijn weliswaar wezenlijk (*essentia*) en niet alleen in rangorde van elkaar verschillend. Doch ze zijn op elkaar aangewezen en het ene zowel als het andere heeft op zijn bijzondere wijze aan Christus’ priesterschap deel. (LG 10)

Tot op vandaag zijn er ecclesiologen die deze tegenstelling interpreteren als die tussen leken en gewijden, maar dan ziet men over het hoofd dat priesters op grond van hun doopsel ook delen in het algemene priesterschap en dat dit op het moment van hun wijding niet ongedaan wordt gemaakt. Het “niet alleen in rangorde” in de tekst is ongelukkig geformuleerd. Het concilie bedoelde eigenlijk “niet in rangorde”, maar wezenlijk verschillend. Wat dit verschil inhoudt, daarover lopen de meningen uiteen<sup>31</sup>. Volgens sommigen ligt het verschil in het sacrament dat aan de basis van het desbetreffende priesterschap ligt, het doopsel of de wijding. Anderen leggen het verschil inhoudelijk uit. Volgens hen voltrekken beide vormen van priesterschap

zich op een ander niveau. Het priesterschap van alle gelovigen is eerder als excentrisch te beschouwen, gericht op hun zending als gedoopten in Kerk en wereld, en dat van de gewijde bedienaars als een "geconcentreerd handelen"<sup>32</sup>. De priester is door Christus geroepen om de gemeenschap door leer, heiliging en leiding samen te brengen en samen te houden. Tot op vandaag is de verhouding tussen het algemene priesterschap van de gelovigen en het ambtspriesterschap een spannende ecclesiologische en pastoraaltheologische vraag, die laveert tussen het vasthouden en soms ook beschermen van de eigenheid van het priesterlijke handelen en de realiteit op het terrein waar leken steeds meer de dienst uitmaken en leidinggevende pastorale taken uitvoeren.

Het participeren van het hele volk van God in de profetische taak van Christus komt in LG 12 aan bod, maar ik ga op deze tekst later in, omdat het één van de paragrafen is waarin de werkzaamheid van de Geest in de Kerk zo sterk aan bod komt. Aan het slot van LG 13 wordt een vooruitblik en eigenlijk een perfecte samenvatting gegeven van de reflectie van het concilie over de rekbaarheid van de notie volk van God in de rest van hoofdstuk twee. De uitdrukking "katholieke eenheid" komt er in voor en het mag duidelijk zijn dat dit niet de eenheid is die enkel in de katholieke Kerk wordt gevonden, maar de eenheid-in-verscheidenheid die kenmerkend is voor de Kerk van Christus<sup>33</sup>. Het woord is nu aan het concilie zelf:

Tot deze katholieke eenheid van het volk van God, waardoor de wereldvrede wordt voorafgebeeld en bevorderd, zijn dus alle mensen geroepen. Op verscheidene wijzen behoren daartoe of zijn daarop gericht, zowel de gelovige katholieken als de anderen die in Christus geloven, en tenslotte zelfs alle mensen zonder uitzondering, door Gods genade tot het heil geroepen (LG 13).

Op het concilie viel het beeld van de Kerk als lichaam van Christus zeker niet in ongenade. Dat kan ook niet in een constitutie die in de titel naar Christus verwijst. Onder de drie reeds vermelde paragrafen twee tot vier waarin de innige band tussen de drie goddelijke personen en de Kerk ter sprake komt, wordt in *Lumen gentium* 3 de notie van de Kerk als lichaam van

Christus geïntroduceerd in relatie tot het sacrament van de eucharistie: "Terzelfdertijd wordt door het sacrament van het eucharistisch brood de een-wording van de gelovigen die in Christus één lichaam vormen (vgl. 1 Kor 10,17), uitgebeeld en bewerkt" (LG 3). Omdat het concilie goed beseftte dat haar eigen ecclesiologische reflecties nooit zouden hebben plaatsgevonden indien paus Pius XII niet een belangrijke poging had ondernomen om het juridische kerkbeeld te doorbreken met zijn encycliek uit 1943, werd besloten om als onderdeel van het eerste hoofdstuk een zelfstandige paragraaf te wijden aan de Kerk als mystiek lichaam van Christus. Men had het over het lichaam van Christus kunnen hebben in LG 6 waarin verschillende Bijbelse voorstellingen van Kerk de revue passeren. Nu wordt de Kerk als lichaam van Christus voor het voetlicht geplaatst in paragraaf zeven, net voor de slotparagraaf van hoofdstuk één met zijn belangrijke bezinning op de samenhang van de menselijke en goddelijke dimensie in de Kerk<sup>34</sup>. Het redactiecomité maakte duidelijk aan de verzamelde bisschoppen dat het hier om "meer dan een beeld" ging, en dat het "de diepste toegang vormt tot het mysterie van de Kerk"<sup>35</sup>. Het concilie had ook opnieuw aandacht voor de samenhang tussen de beelden. Men kan immers bezwaarlijk over de Kerk als lichaam van Christus spreken zonder te vermelden dat de Heilige Geest voortdurend aan het werk is om de eenheid van dat lichaam te bewerkstelligen.

Het nadenken over het kerkbeeld van het lichaam van Christus heeft het concilie ook geholpen om het belang van de lokale geloofsgemeenschap te herontdekken. Vele ecclesiologen onderstrepen het belang van de uitweiding over de lokale Kerk in LG 26 en zien er de geboorteplaats in van een eucharistische ecclesiologie, een ecclesiologie die haar vertrekpunt vindt in de lokale geloofsgemeenschap<sup>36</sup>. *Lumen gentium* 26 stelt immers dat de "Kerk van Christus waarlijk aanwezig is in alle wettige plaatselijke vergaderingen van gelovigen die, met hun herders verbonden, in het Nieuwe Testament de naam van kerken dragen". In het reeds genoemde Vaticaanse document *Communio-  
nis notio* waarschuwde de Congregatie voor de Geloofsleer echter om een dergelijke eucharistische ecclesiologie niet te gaan verabsoluteren en het belang van de universele Kerk niet uit het

oog te verliezen. Ik kan in deze context niet ingaan op de details van het boeiende debat hierover tussen paus emeritus Benedictus XVI en kardinaal Walter Kasper<sup>37</sup>. Joseph Ratzinger is ervan overtuigd dat de eerste christengemeenschap te Jeruzalem, die in het boek Handelingen ter sprake komt, geen lokale Kerk maar de universele Kerk is, en zoekt steun voor zijn opvatting over de prioriteit van de universele Kerk in *Lumen gentium* 2, waar het klinkt dat op het einde der tijden “alle rechtvaardigen in de universele Kerk bij de Vader worden verzameld”, en in *Lumen gentium* 6, dat eraan herinnert dat in de Bijbel de Kerk ook “het Jeruzalem van omhoog” wordt genoemd. Kasper van zijn kant wees erop dat eenieder gedoopt wordt in een lokale kerkgemeenschap en vreesde dat curiekardinalen (zoals Ratzinger er toentertijd één was) het risico lopen de notie universele Kerk te gaan identificeren met het centrale kerkbestuur in Rome. Aan het eind van hun debat vonden beide kardinalen elkaar in de gedachte dat beide aspecten, de lokale en de universele Kerk, even wezenlijk zijn voor het katholieke kerkverstaan. Overigens valt ook in de reeds genoemde paragraaf over het mystieke lichaam, *Lumen gentium* 7, op dat zowel overvloedig wordt geciteerd uit de authentieke paulinische brieven met hun klemtoon op de lokale Kerk als uit de deuteropaulinische literatuur die het eerder heeft over de universele Kerk met Christus als hoofd.

Het concilie besteedde ook uitvoerig aandacht aan de relatie tussen de Kerk en de heilige Geest, maar misschien net dat tikkeltje meer aan de universele Kerk, zodat we tot op vandaag niet kunnen stellen dat de katholieke Kerk een door en door charismatische ecclesiologie heeft ontwikkeld. Tijdens mijn eerste doorloop van *Lumen gentium* – in mijn bespreking van de openingsdefinitie van Kerk als sacrament – werd duidelijk dat voor het concilie Kerk niet louter mensenwerk is, maar dat ze voortdurend openstaat voor de werking van de Geest. In LG 3 wordt het beeld geïntroduceerd dat “de Geest in de Kerk en in het hart van de gelovigen woont als in een tempel”. Men zou zich kunnen ergeren aan het feit dat de bisschoppen al in de openingshoofdstukken van *Lumen gentium*, die de hele Kerk centraal stellen, regelmatig naar de hiërarchische ordening van de Kerk verwijzen, maar het dient toch als een profetisch state-

ment beschouwd te worden, wanneer in LG 3 wordt gesteld dat de Geest verantwoordelijk is voor “de verscheidenheid van de hiërarchische én charismatische gaven” in de Kerk. Het concilie indachtig mag men dus ambt en charisma in de Kerk nooit tegen elkaar uitspelen; beiden zijn essentieel en gaan op dezelfde Geest terug. Wanneer in *Lumen gentium* over de Geest wordt gesproken, wordt ook regelmatig benadrukt dat deze de architect is van de broodnodige vernieuwing (*renovatio; aggiornamento*) van de Kerk<sup>38</sup>. In *Lumen gentium* 8 heet het dat de Kerk “terzelfdertijd heilig en altijd tot uitzuivering (*purificatio*) geroepen” is, en in het eenheidsdecreet wordt gesteld dat alle kerken – dus ook de katholieke Kerk – “een passend en krachtig begin moeten maken met het werk van vernieuwing en hervorming”. Hier wordt zelfs de term *reformatio* gebruikt.

Ik wil nog op één paragraaf uit het tweede hoofdstuk ingaan waarin de werking van de Geest in de Kerk centraal staat. Het gaat om *Lumen gentium* 12, waarin wordt uitgelegd hoe het hele volk van God dankzij de werking van de Geest deel heeft aan het profetische handelen van Christus. Dit wordt aan de hand van twee voorbeelden uitgelegd. Het concilie benadrukt dat onfeilbaarheid geen prerogatief is van de paus alléén, maar dat de Geest de hele Kerk in de waarheid houdt. Dit intuïtief inzicht in de waarheid van het geloof – zo stelt het concilie – is geen kwestie van aannemen en knikken, maar van actief groeien in geloof en af en toe ook kritisch durven zijn wanneer men er fundamenteel van overtuigd is dat een officiële leeruitspraak ernaast zit. Na het concilie heeft het echter regelmatig gebotst tussen theologen en het leergezag, precies omtrent de vraag hoever de kritische functie van deze *sensus fidelium* kan gaan. Men vroeg zich daarbij luidop af of de problematische receptie van een document als *Humanae vitae* als een uitdrukking van de *sensus fidelium* kan worden beschouwd<sup>39</sup>.

Ook op een andere manier is het te zien dat we een profetisch godsvolk zijn, namelijk dat we van hoog tot laag begeesterd zijn door de Geest. De Kerk is er rotsvast van overtuigd dat de Geest aan ieder lid van een concrete kerkgemeenschap speciale talenten of charismatische gaven heeft toegekend. In *Lumen gentium* 12 wordt dus eigenlijk te kennen gegeven dat de concrete organisatie van de Kerk ook op een andere manier zou

kunnen gebeuren dan die welke vermeld staat in het daaropvolgende hoofdstuk, over “de hiërarchische inrichting van de Kerk”, namelijk met aandacht voor de werking van de Geest, “die aan ieder zijn gaven uitdeelt zoals Hij het wil” (1 Kor. 12,11). Mijn favoriete paragraaf uit *Lumen gentium* eindigt wel enigszins in mineur. De concilievaders – of een belangrijke minderheid – schrokken blijkbaar zelf van de mogelijke consequenties van dit, nochtans bijbels gefundeerde, kerkbeeld en lasten opnieuw een relativiserende noot in waarin aan de hiërarchie de opdracht werd gegeven om over het correcte verloop van dit beroep op de charismatische gaven te waken<sup>40</sup>.

#### IV. *Kerk als communio*

Het was vooral de Bijzondere Bisschoppensynode van 1985 die de bekende stelling poneerde dat “de kerkleer van de gemeenschap het centrale en fundamentele begrip in de documenten van het concilie” is. Het Vaticaan greep de verjaardagssynode aan om de dominantie van het model van Kerk als volk van God in de receptie van *Lumen gentium* te doorbreken. Als alternatief promootte men het kerkpolitiek gesproken onschuldigere, en spirituelere model van Kerk als *communio*. Het eindrapport is ongewoon scherp: “Wij kunnen niet een onjuiste eenzijdige visie op de Kerk als louter hiërarchisch vervangen door een nieuwe evenzeer eenzijdige sociologische opvatting”. En nadat is uitgelegd dat *communio* vertrekt van “de gemeenschap met God, door Jezus Christus, in de Heilige Geest” en dat daarom “de ecclesiologie van de gemeenschap zich niet kan beperken tot louter vragen wat betreft de organisatie of tot problemen die slechts betrekking zouden hebben op de machten”, wordt niettemin, met een knipoog naar de uiteenzetting over *hierarchica communio* in hoofdstuk drie van *Lumen gentium*, gesteld: “Maar de ecclesiologie van de gemeenschap is ook de basis van de orde in de Kerk en vooral van een correcte relatie tussen eenheid en pluriformiteit in de Kerk”<sup>41</sup>.

De claim dat *communio* het centrale kerkmodel van Vaticanum II was, is echter historisch gesproken niet correct<sup>42</sup>. Zoals reeds aangetoond, komt die eer toe aan de herontdekking van



de sacramentele opdracht van de Kerk. Toch wil ik niet ontkennen dat het mogelijk is in de opbouw van *Lumen Gentium* en vooral in de samenhang van de eerste twee hoofdstukken, retroactief een schoolvoorbeeld van een *communio*-ecclesiologie te herkennen<sup>43</sup>. Mijn dubbele houding tegenover het statement van de bijzondere bisschoppensynode van 1985 – als historische claim negatief; als poging een systematische beschrijving van de ecclesiologie van Vaticanum II te geven positief – werd door Joseph Ratzinger als volgt verwoord: “Men moet vooreerst durven toegeven dat het woord *communio* in het concilie geen centrale rol inneemt. En toch kan het, correct begrepen, als synthese dienen voor de wezenlijke elementen van de conciliaire ecclesiologie”<sup>44</sup>.

Door kort in te gaan op de schaarse plaatsen waar het begrip *communio* in de tekst van LG voorkomt, worden meteen wel enkele spanningen in de tekst duidelijk. Ik bespreek eerst de spanning tussen de terminologie van gradaties van *communio* en het eveneens in de tekst voorkomende pleidooi tot het handhaven van een volledige *communio* met de bisschop van Rome. Een tweede spanning is die tussen het begrip hiërarchische *communio* en dat van een *communio* van lokale kerken.

De eerste spanning ligt vervat in de vraag of de bisschoppen ermee konden instemmen dat het begrip *communio* geen kwestie is van alles of niets, maar gradaties toelaat? Tegelijk bleven ze, allicht op instigatie van de zogenaamde minderheid, ook insisteren op het belang van de volledige *communio* met de Kerk van Rome. De aanhef van *Lumen gentium* 15 luidt: “Met de gedoopten die de erenaam van christenen dragen, doch het volledige geloof niet belijden, of de eenheid van gemeenschap (*unitatem communionis*) onder de opvolger van Petrus niet in stand houden, voelt de Kerk zich op velerlei wijzen verbonden”. Nog sterker zegt *Unitatis redintegratio* 3 het: “Want zij die in Christus geloven en op de juiste wijze zijn gedoopt, treden in een zekere, zij het niet volkomen gemeenschap met de katholieke Kerk (*in quadam cum ecclesia catholica communione*)”<sup>45</sup>. Maar, zo vervolgt het decreet over het oecumenisme: “Door verschillen van uiteenlopende aard tussen hen en de katholieke Kerk op het gebied van de leer en soms ook van de discipline, maar

eveneens met betrekking tot de structuur van de Kerk staan inderdaad niet weinige en soms vrij ernstige bewaren een volledige kerkelijke gemeenschap (*plenae ecclesiasticae communioni*) in de weg, bezwaren die de oecumenische beweging tracht op te heffen”.

In haar beschrijving van de *plena communio* tapt *Lumen gentium* 14 echter uit een veel klassieker vaatje: “Volledig in de kerkelijke gemeenschap ingelijfd, zijn degenen die, met de Geest van Christus begiftigd, haar gehele organisatie en al haar ingestelde heilsmiddelen aanvaarden en tevens in haar zichtbare organisatie met Christus, die haar door de opperherder en de bisschoppen bestuurt, verbonden blijven: dit zijn immers de banden van de geloofsbelijdenis, de sacramenten, het kerkelijk bestuur en de gemeenschap. (*iunguntur vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis*)”. Deze definitie van de condities voor volledig lidmaatschap lijkt zo uit Bellarminus’ *De Controversiis* te zijn geplukt, waar de controversetheoloog pende: “Er is slechts één Kerk, geen twee. En deze enige ware Kerk is de gemeenschap van mensen, die wordt gevormd door de belijdenis van het ware geloof, het delen in dezelfde sacramenten, en het onder de leiding staan van haar legitieme herders en vooral van de enige plaatsvervanger van Christus op aarde, de *Pontifex Romanus*”<sup>46</sup>. De vraag stelt zich: hoe slaagde het concilie erin om enerzijds het vertrouwen dat God het heil van alle mensen wil, te verzoenen met anderzijds het vasthouden aan de heilsnoodzakelijkheid van de Kerk? Men moet de eerste lijn van het artikel grondig lezen, stelt de Amerikaanse ecclesioloog Paul Lakeland, want net deze regel stelt “dat deze pelgrimerende Kerk noodzakelijk is ter zaligheid” (*Ecclesiam hanc peregrinantem necessariam esse ad salutem*). De “noodzakelijkheid” heeft dan ook betrekking op het feit dat de Kerk bestaat, en niet in de eerste plaats op “geloof in of lidmaatschap van de Kerk”. Vaticanum II aanvaardt daarmee dat sommige mensen lid zijn van de Kerk en dat anderen daar naar georiënteerd zijn (*ordinantur*)<sup>47</sup>.

Toch staat de geciteerde passage niet louter in continuïteit met de traditie. De preconcliaire focus op de vraag wie nu werkelijk lid is van de Kerk van Christus, werd in *Lumen gentium* 14

verlaten, terwijl hij nog prominent aanwezig was in zowel *Mystici Corporis* als het allereerste Schema over de Kerk dat in de herfst van 1962 aan de concilievaders werd voorgelegd. De eindtekst van *Lumen gentium* verkoos echter de terminologie van het "tot het lichaam behoren" (*incorporari*) – wat gradaties toelaat – boven de terminologie van het lidmaatschap van de Kerk. De juxtapositie van de klassieke condities tot kerklidmaatschap én van de terminologie van de incorporatie in het lichaam van Christus in dit artikel, wordt dan vanaf *Lumen gentium* 15 gevolgd door de reeds vermelde reflectie over gradaties van onvolkomen *communio* met het katholieke godsvolk.

De notie *communio* wordt in de openingsparagrafen van het derde hoofdstuk aangewend om de relaties tussen het lokale en universele niveau aan te duiden. Het zijn de fameuze paragrafen waarin schoorvoetend de collegialiteitsgedachte haar opwachting maakt in de katholieke ecclesiologie. Maar, onder meer de Amerikaanse katholieke ecclesioloog Rick Gaillardetz heeft mij opmerkzaam gemaakt voor de aanwezigheid van twee verschillende opvattingen van collegialiteit in deze paragrafen<sup>48</sup>. Enerzijds zijn er de paragrafen 20 tot 22 waar binnen het paradigma van een universalistische ecclesiologie de relatie van de bisschop tot zijn particuliere kerk wordt veronachtzaamd en alle aandacht uitgaat naar de verhouding tussen het college van bisschoppen en de paus. Het begint eigenlijk al met het citaat uit *Pastor aeternus* in *Lumen gentium* 18, waarin eveneens het woord *communio* voorkomt: "Om het episcopaat één en onverdeeld te bewaren, heeft Hij de heilige Petrus aan het hoofd van de andere apostelen gesteld en in hem het blijvend en zichtbaar beginsel en fundament van de eenheid in geloof en gemeenschap vastgelegd" (*perpetuum ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum*).

Het belangrijkste discussiepunt in deze paragrafen betrof de vraag of de preconciliaire overtuiging diende te worden gehandhaafd dat de bisschopswijding enkel nodig was met het oog op de priesterlijke taak van de bisschop, terwijl zijn profetische en koninklijke taak door een canonieke zending door de opvolger van Petrus in werking werden gesteld. Als correctief stelt *Lumen gentium* 21 ondubbelzinnig: "De bisschopswijding

nu geeft, samen met de heiligingsmacht, ook het leergezag en de bestuursmacht, die nochtans uiteraard alleen in de hiërarchische gemeenschap (*in hierarchica communione*) met het hoofd en de leden van het college kunnen worden uitgeoefend". In het daaropvolgende artikel wordt de uitdrukking "hiërarchische" *communio* hernomen, maar tegelijk als volgt gerelativeerd: "Tot lid van het corps van bisschoppen wordt iemand aangesteld krachtens de sacramentele wijding en door de hiërarchische gemeenschap met het hoofd en de leden van het college (*vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communione*)"<sup>49</sup>. De Leuvense theoloog Gerard Philips vroeg in zijn commentaar reeds aandacht voor het verschil tussen de bijwoordelijke bepaling "krachtens de sacramentele wijding", die de eigenlijke oorzaak van het lidmaatschap in het college aangeeft, en de ablatiefconstructie "door de hiërarchische gemeenschap" die slechts een bijkomende bepaling inhoudt<sup>50</sup>.

In de alternatieve uiteenzetting over collegialiteit die terug te vinden in *Lumen gentium* 23, gaat de aandacht naar de bisschoppen "in hun particuliere kerken". Deze tekst bevat de gevleugelde stelling dat deze "naar het beeld van de universele Kerk gevormd zijn" en dat "in en door hen de ene en enige katholieke Kerk bestaat". De universele Kerk wordt in deze paragraaf voorgesteld als een *communio ecclesiarum*, een gemeenschap van lokale kerken, en is inhoudelijk sterk verwant met *Lumen gentium* 13, waarin over katholiciteit wordt gesproken als eenheid in verscheidenheid. Hier wordt de term *communio* eveneens in de zin van een gemeenschap van lokale kerken aangewend:

Daarom eveneens bestaan er in de kerkelijke gemeenschap (*in ecclesiastica communione*) op wettige wijze particuliere kerken, die hun eigen tradities bewaren doch het primaat van de stoel van Petrus erkennen. Deze neemt het voorzitterschap over heel de liefdesgemeenschap waar, beschermt de rechtmatige verscheidenheid en zorgt er tevens voor dat het bijzondere de eenheid niet zou schaden, maar veeleer bevorderen. Zo ontstaan tenslotte tussen de verschillende delen van de Kerk de banden van een innige gemeenschap (*intimae communionis*)

waardoor zij geestelijke schatten, apostolische arbeiders en tijdelijke hulpmiddelen uitwisselen.

Naast, en enigszins ondergeschikt aan, de rijkdom van beelden over de Kerk die het reeds uitvoerig uit de doeken had gedaan, hanteert het concilie in *Lumen gentium* ook enkele keren het begrip *communio*. Wegens de Bijbelse wortels van het begrip en de dubbele aandacht die het oproept voor zowel de gemeenschap met God als die onder mensen, was dit een lovenswaardige keuze. Mijn betreurde collega Anton Houtepen was echter van mening dat het Latijnse begrip *communio* al te makkelijk verglijdt in een (kerk)juridisch vertoog. Na het concilie gaf men dan ook in oecumenische kringen eerder de voorkeur aan de oorspronkelijke term uit de Griekse grondtekst van het Nieuwe Testament “*koinonia*”:

*Koinonia* is inderdaad iets anders dan het behoren tot dezelfde obediëntie of het onderschrijven van dezelfde voorwaarden voor kerklidmaatschap of een formele affiliatie tot een instituut of vereniging. Het betekent het delen van dezelfde oorsprong van het leven in God, het navolgen van Christus en het aanvaarden van zijn zending en het geleid worden door de Heilige Geest om Gods wil te doen en te leven overeenkomstig Gods criteria, overeenkomstig het rijk van God<sup>51</sup>.

### V. Ten uitgeleide

Wanneer *Lumen gentium* op 21 november 1964 plechtig werd afgekondigd, had men in vergelijking met de preconciiaire ecclesiologie overduidelijk al een hele weg afgelegd. Tegelijk was de op het concilie voorgestelde ecclesiologie nog in volle ontwikkeling. Toch onderschrijf ik ten volle volgende *laudatio* op *Lumen Gentium*, die Paul Lakeland, een virulent pleitbezorger voor de rechten van leken in de Kerk, in een recent boek schreef. Ik sluit er deze inleiding op de beeldenrijkdom van *Lumen Gentium* graag mee af:

Of we nu eerder liberaal of eerder conservatief zijn in de manier waarop we het lezen, *Lumen gentium* blijft per slot van

rekening de meest gewichtige uitspraak over ecclesiologie van de katholieke Kerk uit de laatste jaren, misschien zelfs het meest gewichtige statement ooit. Het is het resultaat van een geconcentreerde inspanning van alle rooms-katholieke bisschoppen tijdens de jaren van het concilie om, geholpen door de beste theologen, op basis van het getuigenis van de Schrift en de stem van de traditie een omvattend beeld neer te zetten van wat het betekent om de Kerk van Christus te zijn. Het is niet het laatste woord over dit thema en het kan dit ook niet zijn, omdat de geschiedenis zo niet werkt. Tijden en percepties veranderen. Maar tot nu toe blijft het de helderste uitspraak, onder de leiding van de Heilige Geest, over de betekenis en zin van onze geloofsgemeenschap<sup>52</sup>.

Noten:

1. Zie over deze kwestie K. SCHELKENS, *Lumen Gentium's Subsistit in Revisited. The Catholic Church and Christian Unity after Vatican II*, in *Theological Studies* 69 (2008) 875-893; C.J. MALLOY, 'Subsistit in'. *Nonexclusive Identity or Full Identity?*, in *The Thomist* 72 (2008) 1-44; P. DE MEY, *Eine katholische Reaktion auf 'Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten der Lehre von der Kirche' der römisch-katholischen Kongregation für die Glaubenslehre*, in *Ökumenische Rundschau* 56 (2007) 567-571; F.A. SULLIVAN, *The Meaning of 'subsistit in' as Explained by the Congregation for the Doctrine of the Faith*, in *Theological Studies* 69 (2008) 116-124 en ID., *Further Thoughts on the Meaning of 'subsistit in'*, in *Theological Studies* 71 (2010) 133-147.

2. Dit is mijn kritiek aan het adres van sommige recente boeken over katholieke ecclesiologie van Amerikaanse auteurs. Zie P. DE MEY, *Recent Views of Lumen Gentium. Fifty Years after Vatican II*, in *Horizons* 39 (2012) 252-281 of de beknoptere versie van dit artikel, verschenen onder de titel *Recente interpretaties van Lumen Gentium*, in *Tijdschrift voor Theologie* 52 (2012) 372-383.

3. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"* (Nuovi saggi teologici, 4), Bologna, Dehoniane, 1975. Zie bv. R. MICHIELS, *Lumen Gentium. Terugblik dertig jaar later. Twee kerkbeelden naast elkaar*, in ID. & J. HAERS (red.), *Een werkzame dialoog. Oecumenische bijdragen over de kerk 30 jaar na Vaticanum II* (Nikè-reeks, 38; Publicaties van het Centrum voor Oecumenisch Onderzoek, 1), Leuven/Amersfoort, Acco, 1997, p. 133-185.

4. F. GIL HELLÍN (red.), *Constitutio dogmatica de Ecclesia Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Lumen Gentium Synopsis*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1996, p. 71.

5. J.A. KOMONCHAK, *The Significance of Vatican Council II for Ecclesiology*, in P.C. PHAN (red.), *The Gift of the Church. A Textbook on Ecclesiology in*

Honor of Patrick Granfield, O.S.B., Collegeville, Liturgical Press, 2000, p. 69-92, zie p. 76.

6. P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in ID. & J. HILBERATH (red.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Vol. 2, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2004, 265-582, p. 402.

7. Dit wordt ook verdedigd door A. DULLES, *The Sacramental Ecclesiology of Lumen Gentium*, in *Gregorianum* 86 (2005) 550-562.

8. Zie ook P. DE MEY, *Kerk als sacrament. De lotgevallen van een conciliair kerkmodel*, in *Collationes* 31 (2001) 19-33; J.M. PASQUIER, *L'église comme sacrement! Le développement de l'idée sacramentelle de l'église de Moehler à Vatican II*, Fribourg, Academic Press, 2008.

9. E. JÜNGEL, *Die Kirche als Sakrament?*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983) 432-457.

10. *Constitutio dogmatica de Ecclesia Concilii Vaticani II Synopsis* (n. 4), p. 2: "Vox 'mysterium' non simpliciter indicat aliquid incognoscibile aut abstrusum, sed, uti hodie iam apud plurimos agnoscitur, designat realitatem divinam transcendentem et salvificam, quae aliquo modo visibili revelatur et manifestatur. Unde vocabulum, quod omnino biblicum est, ut valde aptum apparet ad designandam Ecclesiam".

11. *Acta Synodalia* (AS) II/1, 343: "Laudandum quoque videtur ut in primo capite de Mysterio Ecclesiae non una tantum imago affertur, scilicet Corporis Mystici Christi, se etiam multae aliae imagines, ut de grege, de sponsa Christi, etc. Forsitan arctius hae imagines coniungi poterunt conceptu Sacramenti primordialis (germanica "Ursakrament"), qui in omnibus istis imaginibus verificatur (...)"

12. *Constitutio dogmatica de Ecclesia Concilii Vaticani II Synopsis* (n. 4), p. 28: "Plurimi Patres hoc thema exponi postulaverunt, quia abundanter in Evangeliiis occurrit, et quia manifesta indolem simul visibilem et spiritualement societatis Ecclesiae, necnon aspectum eius historicum et eschatologicum". Zie ook de interventie van aartsbisschop Florit van Firenze, die ervan overtuigd was dat dit prachtige beeld "melius quam aliae et aspectum Ecclesiae visibilem et aspectum pneumaticum et aspectum eschatologicum significat", AS II/1, 354.

13. H. LEGRAND, *Le statut pluridisciplinaire de l'ecclésiologie. Une requête de Lumen gentium* 8. *L'église, réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin*, in *Science et Esprit* 59 (2007) 333-349.

14. O. RUSH, *The offices of Christ, Lumen Gentium and the People's Sense of the Faith*, in *Pacifica* 16 (2003) 137-152.

15. S. WOOD, *The Sacramentality of Episcopal Consecration*, in *Theological Studies* 51 (1990) 479-496.

16. Zie voor meer informatie P. DE MEY, *The Bishops' Participation in the Threefold Munera. Comparing the Appeal to the Triad Munera at Vatican II and in the Ecumenical Dialogues*, in *The Jurist* 69 (2009) 31-58.

17. *Constitutio dogmatica de Ecclesia Concilii Vaticani II Synopsis* (n. 4), p. 264: "Assensus autem Ecclesiae ad huiusmodi definitiones nunquam deesse potest propter Spiritum Sanctum".

18. Zie ook S. FRANCO, *Leken in de Kerk veertig jaar na Vaticanum II*, in *Collationes* 33 (2003) 287-314.

19. In recente studies wordt meer belang gehecht aan dit hoofdstuk dan in het verleden. Zie R.P. MCBRIEN, *The Church. The Evolution of Catholicism*, New York, HarperCollins, 2008, p. 165: "The call of the whole Church to holiness (chap. 5 of *Lumen gentium*) is a direct consequence of the sacramentality of the Church. If the Church is, in fact, the corporate presence of the triune God, who is holiness itself, then it must look and act like a community transformed by that divine presence. It must be a Church that is 'at once holy and always in need of purification', which means that it is called 'constantly' to follow 'the path of penance and renewal' (n. 8). Indeed, this is the primary pastoral consequence of the sacramentality of the Church. It is a community that must practice what it preaches and teaches to others".

20. Vgl. C. SCHÖNBORN, *L'église de la terre, le Royaume de Dieu et l'église du ciel. Notes sur Lumen gentium, chapitre VII*, in ID., *Visages de l'église. Cours d'ecclésiologie*, Fribourg, Éditions universitaires, 1989, p. 169-194.

21. De belangrijkste recente literatuur over dit laatste hoofdstuk verschijnt in Italië. Zie C. ANTONELLI, *Il dibattito su Maria nel Concilio Vaticano II. Percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio*, Padua, Messaggero, 2009 en E.M. TONIOLO (red.), *Maria nel concilio. Approfondimenti e percorsi*, Rome, Centro di Cultura Mariana 'Madre della Chiesa', 2005.

22. Zie ook P. DE MEY, *De kerkopvatting van Paulus als blijvende inspiratiebron. Van exegese naar theologie*, in F. Van Segbroeck (red.), *Paulus*, Leuven, V.B.S., 2004, p. 121-155.

23. M.D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, Bonifacius, 1940.

24. Het recente pleidooi tot rehabilitatie van dit ecclesiologisch model, in A. DIRIART, *Ses frontières sont la charité. L'église Corps du Christ et Lumen gentium*, Parijs, Lethielleux, 2011.

25. G. ROUTHIER, *Vatican II et le renouveau ecclésiologique de la théologie trinitaire*, in E. DURAND & V. HOLZER (red.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle* (Cogitatio Fidei, 273), Parijs, Cerf, 2010, p. 217-246.

26. In een terugblik op de tweede zitting, waarin het ontwerp van de Leuvense theoloog Gerard Philips werd besproken, stelt de Orthodoxe waarnemer binnen de vertegenwoordiging van de Commissie van Geloof en Kerkorde van de Wereldraad van Kerken Nikos Nissiotis: "The trinitarian basis is simply stated at the beginning in a dry, systematic way, but neither the Christocentric approach nor a consistent theology of the Holy Spirit is placed in its context rightly in the examination of the hierarchical structure of the Church (chap 2) and the People of God and especially the laity (chap 3) and the Call to Sanctity (chap 4). I should especially like to point to the total absence of pneumatology in these chapters, which is the main cause in my understanding of the very dangerous deviation that the schema presents when it deals with the specific questions of the chapters stated above, and which is an unfortunate sign of the traditional Roman



approach to ecclesiology". (N.A. NISSIOTIS, *Ecclesiology and Ecumenism of the Second Session of the Vatican Council II*, in *Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964) 15-36, p. 19). Zie P. DE MEY, *Vatican II comme style oecuménique? 'De ecclesia' et 'De oecumenismo' évalués par des théologiens non catholiques*, in J. FAMEREE (red.), *Vatican II comme style théologique. L'herméneutique théologique du Concile*, Parijs, Cerf, p. 149-186.

27. Dit wordt zeer sterk benadrukt in de recente ecclesiologische monografie van kardinaal W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2011, p. 166: „Diese Bezeichnung gilt oft als spezifisch reformatorisch; sie findet sich indes wörtlich oder der Sache nach sehr oft auch in der katholischen Tradition. Sie kann daher nicht als konfessionelles Unterscheidungsmerkmal dienen. (...) Man muss diese Bezeichnung freilich richtig verstehen. Congregatio fidelium bedeutet nicht, dass die Kirche der nachträgliche Zusammenschluss der einzelnen Gläubigen ist. Nicht einzelne Gläubige schließen sich zur Kirche zusammen, vielmehr ist es Gott, der die Kirche durch sein Wort als sein Volk zusammenruft und im einen Glauben zusammenschließt“. Zie mijn uitvoerige bespreking van het boek van Kasper in P. DE MEY, *Recent Views of Lumen Gentium*, p. 269-272.

28. E.T. GROPE, *Revisiting Vatican II's Theology of the People of God after Forty-Five Years of Catholic-Jewish Dialogue*, in *Theological Studies* 72 (2011) 586-621.

29. Zie ook H. WITTE, *The People of God. An Admired and Depreciated Concept*, in P.C. BEENTJES (red.), *The Catholic Church and Modernity in Europe* (Tilburg Theological Studies, 3), Münster, LIT, 2009, p. 117-132.

30. In één van de betere recente werken op het terrein van de katholieke ecclesiologie lezen we het volgende: "By proposing a nascent baptismal ecclesiology, the council offered a line of reflection that could pull back the ecclesiastical curtain hiding the exclusive role of clerical leadership. This baptismal foundation encouraged a new mode of theological reflection on who we all are as church and, in particular, regarding how we might conceive the relationship between the ordained and the rest of the Christian faithful". (R.R. GAILLARDETZ, *Ecclesiology for a Global Church. A People Called and Sent*, Maryknoll, Orbis, 2008, p. 148).

31. Er bestaan dan ook tal van artikelen met onderscheiden interpretaties. Een kleine greep: P.J. ROSATO, *Priesthood of the Baptized and Priesthood of the Ordained. Complementary Approaches in Their Interrelation*, in *Gregorianum* 68 (1987) 215-266; D. COFFEY, *The Common and the Ordained Priesthood*, in *Theological Studies* 58 (1997) 209-236; H. RIKHOF, *Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Dienstes. Wie liest man Lumen Gentium 10*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 155 (2007) 79-89; B.D. DE LA SOUJEOLE, *Différence d'essence et différence de degré dans le sacerdoce*, in *Revue thomiste* 109 (2009) 621-638.

32. Dit is onder meer de opvatting van G. GRESHAKE, *Het priesterambt in een veranderende Kerk*, in *Collationes* 34 (2004) 341-361.

33. Zie over het thema katholiciteit onder meer P. DE MEY, *Eenheid in verscheidenheid. Het katholiciteitsbegrip van Vaticanum II*, in ID. & P. DE WITTE

(red.), *De 'K' van Kerk. De pluriformiteit van katholiciteit* (Logos, 4), Antwerpen, Halewijn, 2009, p. 31-46.

34. Vgl. A.D. DIRIART, *L'ecclésiologie du 'Corps du Christ' dans Lumen gentium. Méfiance des pères conciliaires ou réappropriation?*, in *Nova et vetera* 84 (2009) 253-275.

35. DIRIART, *L'ecclésiologie du 'Corps du Christ'*, p. 40: "... haec ultima expressio, scilicet Corporis mystici, plus quam imago est et profundius in Ecclesiae mysterium introducit".

36. A. TOURNEUX, *L'évêque, l'eucharistie et l'église locale dans Lumen gentium* 26, in *Ephemerides theologicae Lovanienses* 64 (1988) 106-141, en P. DE MEY, *An Investigation of the Willingness to Develop a Eucharistic Ecclesiology in Roman Catholic Magisterial Teaching on the Church and in the Orthodox-Roman Catholic Ecumenical Dialogue*, in *ET Bulletin* 19 (2008/2) 79-99.

37. Zie onder meer J. FREITAG, *Vorrang der Universalkirche? Ecclesia in et ex ecclesiis-Ecclesiae, in et ex Ecclesia? Zum Streit um den Communio-Charakter der Kirche aus der Sicht einer eucharistischen Ekklesiologie*, in *Ökumenische Rundschau* 44 (1995) 74-92; K. McDONNELL, *The Ratzinger/Kasper Debate. The Universal Church and the Local Churches*, in *Theological Studies* 63 (2002) 227-250 en K. STRUYS, *Particular Churches – Universal Church. Theological Backgrounds to the Position of Walter Kasper in Debate with Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, in *Bijdragen* 69 (2008) 147-171.

38. Zie P. DE MEY, *Church Renewal and Reform in the Documents of Vatican II. History, Theology, Terminology*, in *The Jurist* 71 (2011) 369-400.

39. Zie F.A. SULLIVAN, *The Sense of Faith. The Sense/Consensus of the Faithful*, in B. HOOSE (red.), *Authority in the Roman Catholic Church. Theory and Practice*, Aldershot, Ashgate, 2002, p. 85-93 en J.J. BURKHARD, *The sensus fidelium*, in G. MANNION & L.S. MUDGE (red.), *Routledge Companion to the Christian Church*, Routledge, 2008, p. 560-575.

40. P. DE MEY, *Geroepen door de gemeenschap. Paulus' parabel over het lichaam (1 Kor 12)*, in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 56 (2000) 251-277.

41. *In Gods woord viert de kerk de mysteries van Christus voor het heil van de wereld. Eindrapport van de buitengewone vergadering van de bisschoppensynode 1985*, in *Archief van de Kerken* 41 (1986) 137-150. Ik citeer uit p. 141 en p. 144. Voor mijn ideologiekritische reflecties ben ik schatplichtig aan A. WILLEMS, *Het mysterie als ideologie. De bisschoppensynode over het kerkbegrip*, in *Tijdschrift voor theologie* 26 (1986) 157-171.

42. Zie R.P. MCBRIEN, *The Church*, p. 173: "As important as the notion of communion surely is, the Second Vatican Council did not make it the centerpiece of its ecclesiology. The explicit references to the Church as a communion are remarkably few in number".

43. Zie ook, met meer aandacht voor de preconciliaire voorbereiding van de communio-gedachte P. DE MEY & K. SCHELKENS, *Is communio dan toch het centrale kerkbeeld van Vaticanum II?*, in M. LAMBERIGTS & L. KENIS (red.), *Vaticanum II. Geschiedenis of inspiratie? Theologische opstellen over het tweede Vaticaans concilie*, Antwerpen, Halewijn, 2013, p. 85-106.

44. J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen Gentium*, in S.O. HORN & V. PFNÜR (red.), *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als*

*Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag*, Augsburg, Sankt Ulrich, 2002, p. 107-131.

45. Hilberath kan daarom met betrekking tot *Unitatis redintegratio* concluderen dat "das Ökumenismusdekret bleibt auf dem Boden der Communio-Ekklesiologie, wie sie uns in den beiden ersten Kapiteln der Kirchenkonstitution begegnen, und schreibt sie in ökumenischer Perspektive consequent fort", B.J. HILBERATH, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus Unitatis redintegratio*, in P. HÜNERMANN & B.J. HILBERATH (red.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg, Herder, 2005, p. 108.

46. Zoals geciteerd in J. HAMER, *L'église est une communion* (Unam Sanctam, 40), Parijs, Cerf, 1962, p. 88: "Il n'y a qu'une église, non deux. Et cette unique vraie église est la communauté des hommes rassemblée par la profession de la vraie foi, la communion des mêmes sacrements, et sous le gouvernement des pasteurs légitimes et principalement de l'unique vicairé du Christ sur terre, le pontife romain".

47. P. LAKELAND, *Church. Living Communion* (Engaging Theology: Catholic Perspectives), Collegeville, Liturgical Press, 2009, p. 30.

48. R.R. GAILLARDETZ, *The Church in the Making. Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum* (Rediscovering Vatican II), Mahwah, Paulist, 2006, p. 78: "Articles 20-22 treat the topic of episcopal collegiality within a "universalist" ecclesiological framework that begins with the bishops' membership in the college and the college's share, with and subordinate to the pope, in supreme authority of the whole church. Within this trajectory each bishop's relationship to a local church goes unmentioned. (...) Unfortunately, these two different versions of Episcopal collegiality, one setting the college over the church, and the other seeing the college as a concentrated manifestation of the universal church, were never really reconciled in the council documents".

49. De *Nota explicativa praevia* bevat een apologie voor het begrip *hierarchica communio*: "Gemeenschap is een begrip dat in de oude Kerk (en ook heden nog vooral in het oosten) in hoog aanzien staat. Het duidt echter geenszins op een vaag gevoel, maar op een organische werkelijkheid, die een juridische vorm oproept en tevens door de liefde haar bezieling krijgt. Daarom heeft de commissie nagenoeg eenstemmig besloten te schrijven: 'in hiërarchische gemeenschap'". GAILLARDETZ, *The Church in the Making*, p. 73, bekritiseert deze notie echter: "The danger is that by describing the church as a hierarchical communion, one can end up returning to the hierocratic, pyramidal view of the church that developed in the thirteenth century. Yet perhaps the term 'hierarchical' can be retained if it is carefully purged of those pyramidal and patriarchal conceptions. When the Constitution on the Sacred Liturgy referred to the 'hierarchic and communal nature of the liturgy', it did not have in mind a return to a pyramidal ecclesiology. The liturgy is hierarchical, not in the sense of a chain of command or a pyramidal structure, but in the sense that the liturgy manifests the church as an ordered communion with a great diversity of ministries and Christian activities that together build up the life of the church".

50. G. PHILIPS, *Dogmatische constitutie over de kerk Lumen gentium. Geschiedenis – tekst – kommentaar*, vol. 1, Patmos, Antwerpen, 1967, p. 303.

51. A. HOUTEPEN, *Zeger-Bernard Van Espen and Perspectives for an Ecumenical Ecclesiology*, in G. COOMAN et al. (red.), *Zeger-Bernard Van Espen at the Crossroads of Canon Law, History, Theology and Church-State Relations*, Leuven, Peeters, 2003, p. 421-439, p. 435 (mijn vertaling). Zie P. DE MEY, 'De verdeeldheid reikt niet tot in de hemel' – Anton Houtepen als oecumenicus, in *Tijdschrift voor Theologie* 51 (2011) 152-169.

52. P. LAKELAND, *Church. Living Communion*, p. 264.



# NOSTRA AETATE 3-4

## VATICANUM II, DE ISLAM EN DE JODEN

MATHIJS LAMBERIGTS & LEO DECLERCK

### *I. Inleiding*

Tijdens Vaticanum II heeft de rooms-katholieke Kerk voor de eerste maal in haar conciliaire geschiedenis op een positieve wijze gesproken over haar houding ten overstaan van de niet-christelijke godsdiensten. Het document waarin dit gebeurde, *Nostra aetate*, is qua omvang, met voorsprong, het kortste conciliedocument. Inhoudelijk is *Nostra aetate* het document met de “breedste” blik: het spreekt over alle niet-christelijke godsdiensten en het doet dit binnen een hedendaagse context. *Nostra aetate* is in zekere zin ook een spectaculair document. Wat aanvankelijk bedoeld was als een korte verklaring over de houding van christenen ten overstaan van het joodse volk werd, na verloop van tijd, en mede omwille van de input van bisschoppen en theologen, een document dat handelde over alle niet-christelijke godsdiensten. Over de houding van Vaticanum II ten overstaan van de joden is er in de voorbije decennia enorm veel gepubliceerd<sup>1</sup>. Het is genoegzaam bekend dat het conciliaire agenderen van een tekst over de joden de verdienste was van paus Johannes XXIII en kardinaal Augustinus Bea. Johannes XXIII was als apostolisch delegaat in Turkije tijdens de Tweede Wereldoorlog getuige geweest van het joodse drama, en had er zich actief ingezet voor het redden van joden. Een van zijn eerste symbolisch belangrijke daden als paus, al in 1959, was dan ook het schrappen van het woord *perfidii* in de Goede Vrijdag-

voorbede voor de joden<sup>2</sup>. In de Duitse kardinaal en jezuïet Augustinus Bea (1881-1968), de eerste president van het in 1960 opgerichte Secretariaat voor de bevordering van de eenheid tussen de christenen (*Secretariat ad christianorum unitatem fovendam*, voortaan: SCUF) vond Roncalli een grote medestander, zowel op vlak van de oecumene als op het punt van het “jodenvraagstuk”<sup>3</sup>. De Franse jood Jules Isaac tenslotte, was een derde belangrijke speler in deze materie. Ondanks (of misschien wel dankzij) de persoonlijke drama’s zette hij zich na de Tweede Wereldoorlog sterk in voor de bevordering van de contacten tussen joden en christenen<sup>4</sup>. Zijn vraag om de kwestie van de joden op het concilie ter sprake te brengen vond gehoor bij de paus die de concretisering overliet aan kardinaal Bea.

## *II. De Voorbereidende Fase*

Tijdens de voorbereidende periode werd er, mede op initiatief van twee bekeerde joden, Gregory Baum en Johannes Oesterreicher, door het SCUF een document voorbereid in verband met de joden. Omwille van politieke redenen (de kwestie Israël) kwam dit document initieel niet door de selectie heen die de Centrale Voorbereidende Commissie in juni 1962 doorvoerde<sup>5</sup>. Op dat ogenblik leefden Israël en de Arabische wereld op gespannen voet en men oordeelde dat elk statement in verband met de joden politiek geïnterpreteerd kon worden als een keuze voor of tegen Israël. In deze periode was de staat Israël nog niet officieel erkend door de rooms-katholieke Kerk<sup>6</sup>, en bovendien waren ook Palestijnse christenen direct slachtoffers geweest van de oprichting van de staat Israël, wat de zaak extra gevoelig maakte. Het niet weerhouden document benadrukte onder meer het feit dat de Kerk haar wortels in het jodendom had en vroeg om een veroordeling van het antisemitisme<sup>7</sup>.

## *III. Eerste bespreking (1963)*

Tijdens de eerste zitting van het concilie stond de verklaring over de verhouding tot de joden niet op de conciliaire agenda,

ook al kwam het thema zijdelings ter sprake, bijvoorbeeld bij het debat over het Schema *De ecclesia*<sup>8</sup>. Tegelijk bleef het SCUF van oordeel dat een document over de joden op het concilie-programma zijn plaats verdiende<sup>9</sup>, en was het één van de wensen geweest van Johannes XXIII. Dus, keerde het item terug op de agenda<sup>10</sup>, met de steun van joodse gemeenschappen die vonden dat het concilie na Auschwitz moest spreken over de visie van de Kerk ten overstaan van de joden<sup>11</sup>. Dit alles met steun de Duitse kardinaal Julius Döpfner van München<sup>12</sup>. De tekst over de joden werd opgenomen in het Schema *De oecumenismo*, ook al oordeelden meerdere bisschoppen en theologen van oordeel dat het inschuiven van een document over de joden in een Schema over niet-katholieke christelijke denominaties de indruk gaf dat alles wat niet-katholiek was, over dezelfde kam werd geschoren<sup>13</sup>.

#### IV. Tweede Sessie

Op 8 november 1963 werd dus, als vierde hoofdstuk van het "Schema *de oecumenismo*", een tekst uitgedeeld met als titel: "*De catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Iudaeos*"<sup>14</sup>. Het was een vrij korte tekst, in de inleiding waarvan werd uitgelegd waarom iets diende gezegd te worden over dialoog en samenwerking met de niet-christenen. De islam werd niet expliciet vermeld. De tekst stelde dat ook niet-christenen God eren of streven naar een oprecht ethisch leven. Ook werd gewezen op de bijzondere plaats van de joden onder de niet-christenen. De Kerk had de wortels van haar geloof en uitverkiezing reeds bij de aartsvaders en profeten. Alle christenen zijn ook kinderen van Abraham volgens hun geloof (Gal. 3,7). De tekst erkende dat de joden nog ver af staan van Christus, maar dat het onrechtvaardig was hen te bestempelen als een vervloekt volk of hen godsmoordenaars te noemen. In elk geval ging het noch op om alle joden die leefden ten tijde van Jezus, noch de joden van vandaag, verantwoordelijk te stellen voor Christus' dood. Priesters werden aangespoord om in prediking en catechese geen taal te gebruiken die gevoelens van haat of verachting tegen de joden kon doen ontstaan, en de tekst insis-



teerde dat studie en gesprek de geëigende wegen waren om elkaar beter te leren kennen en waarderen.

Deze tekst werd niet besproken gedurende de tweede zitting. Wel had kardinaal Bea op 19 november 1963, bij zijn voorstelling van de tekst aan de concilievaders duidelijk gemaakt dat het project géén politiek karakter had<sup>15</sup>. Tegelijk beklemtoonde de kardinaal dat een tekst over de joden nodig was, omwille van het antisemitisme dat doorheen de jaren gegroeid was en zijn hoogtepunt had gevonden in het Duitse nationaal-socialisme, met de gekende gevolgen. Voor Augustin Bea, voormalig biechtvader van Pius XII, stond de ideologie van het nationaal-socialisme diametraal tegenover de kerkelijke leer<sup>16</sup>.

Tegelijk achtten bisschoppen uit het Midden-Oosten oordeelden het niet opportuun de niet-christelijke godsdiensten op Vaticanum II ter sprake te brengen, omdat dit in regio's waar christenen slechts een minderheid vormden, problemen kon opleveren<sup>17</sup>. Andere bisschoppen vroegen dan weer om een perspectiefverbreding van het voorliggende document: het concilie diende naar hun aanvoelen ook iets over de overige wereldgodsdiensten te melden<sup>18</sup>. Waar de bisschoppen uit het Midden-Oosten op dit punt de islam voor ogen hadden, brachten bisschoppen uit het Verre Oosten binnen dat deze verbreding ook naar het boeddhisme en het confucianisme toe diende te gebeuren. Hetzelfde gold trouwens ook voor het Afrikaanse animisme en het hindoeïsme. Men was van oordeel dat de Kerk uitdrukkelijk diende te erkennen dat ook in deze religies "sporen van waarheid" te vinden waren en dat de Kerk dus haar eerbied voor de andere religies diende te betuigen<sup>19</sup>. Met andere woorden, van meet af aan werd de discussie rondom de joden in een breder perspectief geplaatst, ook al was het nog niet duidelijk waar hoofdstuk vier, *De oecumenismo*, zou gaan landen<sup>20</sup>. Meerdere redenen zijn aangehaald om uit te leggen waarom de tekst niet besproken werd in de tweede zitting: de reis van de paus naar het Heilige Land zou in gevaar kunnen worden gebracht<sup>21</sup>. Het protest dat diplomaten uit de Arabische staten bij het Vaticaanse Staatssecretariaat hadden aangetekend had grote indruk gemaakt. De theologische kritiek van de minderheid werd ernstig genomen. Wat er ook van zij, bij het einde van de

tweede sessie bleef men in het ongewisse over de “slaagkansen” van de tekst over de joden.

### *V. Tweede Intersessie*

Op het einde van de tweede sessie had kardinaal Bea de concilievaders opgeroepen om hun bemerkingen rond de voorliggende tekst op te sturen. Tijdens de erop aansluitende intersessie kwam het SCUF in plenaire vergadering bijeen, van 24 februari tot 7 maart 1964. Tijdens deze bijeenkomst werd besloten dat een tekst over de joden en de andere niet-christelijke godsdiensten als een soort van appendix aan het document over de oecumene zou worden vastgehaakt<sup>22</sup>. Tijdens de bespreking van de tekst in de Coördinatiecommissie (16 en 17 april 1964) werd vervolgens gevraagd om de tekst over de joden te kaderen binnen het bredere geheel van de monotheïstische godsdiensten, en om het belang van de universele broederlijkheid te benadrukken. Elke vorm van verdrukking van ras of volk diende te worden veroordeeld<sup>23</sup>. De Coördinatiecommissie wenste rekening te houden met de bezwaren vanuit de Arabische wereld<sup>24</sup>, en stelde ook voor dat er uitdrukkelijker zou gesproken worden over de moslims en de andere religies<sup>25</sup>. Dit alles moest resulteren in een voorstel tot verklaring over de joden en de niet-christelijke godsdiensten, waarbij uitdrukkelijk het bewustzijn meespeelde van de diepe banden tussen de islam<sup>26</sup> en de joodse godsdienst. De nieuwe tekst zou, na goedkeuring door Paulus VI<sup>27</sup>, aan de vaders verstuurd worden.

Het dient gezegd dat de reis van de paus naar het Heilig Land, in januari 1964, kansen bood om in contact te komen met niet-christenen<sup>28</sup>. Zowel in zijn toespraak tot de Israëlitische president Zalman Shazar als in die tot koning Hoessein van Jordanië benadrukte de paus dat zijn reis een spiritueel karakter had, en dat hij zich zelf zag als een pelgrim van de vrede<sup>29</sup>. In zijn toespraak van 6 januari, te Betlehem, richtte de paus zich uitdrukkelijk tot allen die het monotheïsme aanhangen. Daarnaast kan de pauselijke beslissing om een nieuw Secretariaat voor de niet-christelijke godsdiensten op te richten niet onvermeld blijven, een beslissing die publiek werd gemaakt op 17

mei 1964 (Pinksteren)<sup>30</sup>. Tenslotte is er de publicatie van de encycliek *Ecclesiam suam* op 6 augustus 1964, waarin Paulus VI duidelijk maakte dat “dialogo” tot de kern behoorde van zijn pontificaat, en waarin hij uitdrukkelijk melding maakte van de monotheïstische godsdiensten, in casu het jodendom en de islam. Ondanks het grote respect dat deze, en andere afro-aziatische godsdiensten verdienden, hield de paus onverkort vast aan de overtuiging dat de ware godsdienst de christelijke godsdienst is, en sprak hij de hoop uit dat deze godsdienst door allen die God zoeken en hem aanbidden zou erkend worden<sup>31</sup>.

## VI. Derde Sessie

Tijdens de derde sessie, in het najaar van 1964, werd de nieuwe tekst een eerste maal besproken op de algemene vergaderingen van 28, 29 en 30 september<sup>32</sup>. De nieuwe tekst had het statuut van “Verklaring” gekregen<sup>33</sup>, en op vraag van de Coördinatiecommissie werd in de tekst voor de eerste maal expliciet melding gemaakt van de islamieten<sup>34</sup>. Men erkende dat ook zij de éne, persoonlijke God vereren, en ze omwille van hun religieuze gevoelens en cultuur raakvlakken met de christenen hebben<sup>35</sup>. In het deel over de joden – dat voortaan de conciliedebatten zou gaan beheersen – werd de hoop uitgedrukt dat het tot een vereniging van het joodse volk met de Kerk zou komen. Voorts werd gesteld dat de God van het Oude en Nieuwe Testament dezelfde was en dat men niet tot God kon bidden indien men de joden zou buitensluiten, waarbij sterk de band tussen de liefde tot God en de medemens werd benadrukt. Dit alles werd onderbouwd met bijbelcitaten. Uitsluiting of vervolging op grond van afkomst, kleur, conditie of cultuur diende afgevoerd te worden. Bij alle verschil is er immers veel dat ons verbindt.

De begeleidende omstandigheden stonden bol van de symboliek: het rapport over de verklaring werd voorgelezen door een Duitse kardinaal, Bea, met steun van de Duitse bisschoppen die uitdrukkelijk hun steun uitspraken voor het stuk over de joden en de onrechtvaardigheden erkenden die de Duitse natie in het verleden tegen de joden beging<sup>36</sup>. Ook van elders kwa-

men er positieve geluiden over het feit dat er over de joden gesproken werd<sup>37</sup>, ook al vonden een aantal vaders dat men best terugkeerde naar de krachtigere tekst van 1963, waarin de joden waren vrijgepleit van de beschuldiging van Godsmoord<sup>38</sup>.

Het debat was echter gecompliceerder dan dat, en sommigen waren van oordeel dat men best vriendelijk mocht zijn ten overstaan van de joden – niet ten onrechte werd hierbij gewezen op het feit dat heel wat joden door christenen uit de handen van de Nazis waren gered – maar verwachtten hetzelfde van de joden, bijvoorbeeld door het verwijderen van een aantal anti-christelijke passages uit de talmoe<sup>39</sup>. Met hun specifieke achtergrond, bleven de oosterse patriarchen de opportuniteit in vraag stellen: deze tekst kon aanleiding geven tot politieke problemen voor de christenen in het Midden Oosten<sup>40</sup>. Bisschoppen uit Afrika en Azië vonden (terecht) dat men teveel aandacht schonk aan de joden en islamieten, en intussen andere wereldgodsdiensten of ook het animisme aan het vergeten was<sup>41</sup>.

Dat een conciliaire uitspraak over het thema nog geen absolute verworvenheid was, bleek begin oktober van dat jaar<sup>42</sup>, toen het er even op leek dat de verklaring als zelfstandig document zou verdwijnen, en zou worden opgenomen in het tweede hoofdstuk van het Schema over de Kerk (met name in art. 16)<sup>43</sup>, en dat het SCUF een gemengde commissie (met leden van de Doctrinele Commissie) zou moeten dulden<sup>44</sup>, iets waartegen Bea zich met succes verzette<sup>45</sup>. Tenslotte werd op 11 november 1964, tijdens een bijeenkomst van de kardinalen Ottaviani, Bea en Cicognani, besloten de verklaring over de niet-christelijke godsdiensten niet in te voegen in het Schema over de Kerk<sup>46</sup>, en negen dagen later werd in de concilie-aula over de herwerkte *Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas* gestemd<sup>47</sup>.

De verklaring werd met een duidelijke meerderheid goedgekeurd: 1.651 stemmen vóór, 99 tegen en 242 *iuxta modum*. Het goedgekeurde schema van verklaring heeft een lange inleiding, een uitgebreide passage omtrent de houding ten overstaan van de verschillende niet-christelijke godsdiensten (art. 2) en een substantiele en uitvoeriger tekst over de islam (art. 3). Dit laatste artikel, over de islam, drukt vooreerst een diepe waardering

uit voor de “muzelmannen”<sup>48</sup>, die “de ene, levende en uit zichzelf bestaande God vereren, de almachtige, schepper van hemel en aarde, die tot de mensen gesproken heeft”. De tekst geeft ook aan dat de mohammedanen ernaar streven zich met geheel hun hart aan Gods geheime raadsbesluiten te onderwerpen, zoals ook Abraham, naar wie hun geloof graag teruggrijpt, heeft gedaan<sup>49</sup>. De tekst zoekt vooral de toenaderingspunten tussen moslims en christenen aan te duiden, en geeft verder aan dat, hoewel zij Jezus weliswaar niet erkennen als God, de moslims hem toch als een profeet eren. Dat zij ook Maria eren en haar soms in toewijding aanroepen. Ook verwachten zij de dag van het oordeel, en op zedelijk vlak eren zij God door gebed, aalmoezen en vasten. Zowel persoonlijk als in gezinsverband en maatschappij trachten zij in onderdanigheid aan God te leven. Tevens erkent de verklaring de talrijke twisten en vetes die er in de loop der tijden tussen christenen en moslims hebben bestaan, maar roept op om dit verleden te vergeten, om zich oprecht toe te leggen op wederzijds begrip en samen te werken in het belang van alle mensen om de sociale rechtvaardigheid, het zedelijke goed, vrede en vrijheid te bevorderen<sup>50</sup>.

Het daaropvolgende artikel bevatte de omstreden passages over over de joden<sup>51</sup>. Detailveranderingen in de tekst reveleren een groeiende welwillendheid ten overstaan van het joodse volk: het afstandelijke “Paulus over de joden” werd vervangen door “Paulus over zijn verwanten”; Rom. 9,5, waarin staat dat Christus naar het vlees een band had met de vaderen, werd toegevoegd. Ondanks de afstand tussen beide godsdiensten werd gezegd dat joden christenen zeer dierbaar blijven “*propter patres*”, en werd beklemtoond dat joden en christenen een gemeenschappelijk erfgoed hebben en het volk van het Nieuwe Testament een duidelijke band heeft met het geslacht van Abraham<sup>52</sup>. Waar in een vorige versie de melding van vervolgingen “eertijds en vandaag” was weggelaten, werd deze erkenning opnieuw en met zijn volle gewicht ingevoegd. Tegelijk werd ook opnieuw expliciet gesteld dat het joodse volk als volk op generlei wijze diende veroordeeld of afgewezen te worden, en dat het als volk niet schuldig was aan Godsmoord. Uitdrukkelijker werd verwoord dat de Kerk vasthoudt aan de gedachte dat Christus *vrijwillig* is gestorven voor de zonden van alle

mensen, en wel vanuit zijn onuitputtelijke liefde voor allen. Het behoort dan ook tot de kern van de verkondigende Kerk het kruis van Christus te verkondigen als een teken van Gods universele liefde en als bron van alle genade.

Wie echter dacht dat na de goedkeuring iedereen tevreden zou zijn, komt bedrogen uit. Over de uitslag van de stemming kon men, met name in de Arabische landen, opvallend veel afkeuring horen. In die mate zelfs dat kardinaal Bea zich genoodzaakt voelde om in *L'Osservatore Romano*, op 30 november 1964, een artikel te plaatsen waarin hij nog maar eens benadrukte dat de tekst zuiver religieuze motieven had en waarin hij elke politieke interpretatie van de verklaring afwees. De tekst wilde voor alles een bijdrage leveren tot de bevordering van de vrede<sup>53</sup>.

### VII. *Derde Intersessie*<sup>54</sup>

Nu de tekst goedgekeurd was, diende het Secretariaat de voorstellen tot wijzigingen (*modi*) te overlopen. Vooral het deel over de joden bleef een moeilijk punt. De herinvoering van het woord "Godsmoord" (en met name de vrijspraak van het joodse volk in deze) bleef zorgen voor protest vanwege de Arabische wereld en vanwege meer traditionalistisch ingestelde bisschoppen<sup>55</sup>. Het staatssecretariaat toonde zich alles behalve opgetogen met de veroorzaakte commotie<sup>56</sup>, omdat een positieve verklaring over de joden noodzakelijkerwijze politieke implicaties zou hebben voor de betrekkingen met de Arabische landen<sup>57</sup>. Staatssecretaris Cicognani bleef dan ook problemen opwerpen. In reactie daarop stuurde kardinaal Bea hem op 23 december 1964 een uitvoerige brief waarin hij wees op het feit dat de grote meerderheid der vaders de verklaring had goedgekeurd. Wat het protest in het Midden-Oosten betrof, dit was er al geweest in 1962, toen men zelfs niet wist wat er in de tekst stond. Dat het document geen politieke interpretatie kon krijgen, was trouwens al in den treure herhaald<sup>58</sup>. Felici wilde dan weer aan het SCUFL leden doen toevoegen uit de Doctrinale Commissie en het Secretariaat voor de niet-christenen, met beslissende stem, om hen te betrekken bij het onderzoek van de

*modi*. Daarenboven vroeg hij dat vooraleer de *expensio modorum* voltooid was, het afgeleverde werk van het SCUF zo snel als mogelijk aan de paus zou worden voorgelegd, zodat deze eventueel bijtijds kon tussenkomen<sup>59</sup>.

Het thema over de joden bleef daarmee, ook na de stemming, voor beroering zorgen, zowel in het Midden-Oosten als elders. Claims circuleerden in het Midden-Oosten suggereren dat de Katholieke Kerk het internationaal zionisme steunde tegen de Palestijnse aanspraken, en het kwam zelfs tot straatprotesten tegen het conciliedocument. Ook de perscampagne in Arabische kranten werd gezien als gevaarlijk voor de christenen in die landen, en het gerucht deed de ronde dat de Arabische katholieke gemeenschappen misschien wel de Orthodoxe Kerken zouden vervoegen, waarbinnen op dat ogenblik antisemitische opvattingen meer gangbaar waren. Daartegenover stond evenwel de houding van enkele katholieke patriarchen, die op een constructieve wijze hun bezorgdheid uitten. Zo bijvoorbeeld de Armeens-katholieke patriarch, Ignace Pierre XVI Batanian<sup>60</sup>.

De Arabische wereld stond in een conflictueuze verhouding met Israël, en in de betreffende regio werd kardinaal Bea's onderscheid tussen godsdienst en politiek vaak niet gemaakt. Mensen werden opgehitst, en publieke demonstraties werden georganiseerd tegen de katholieke kerk en het concilie. De spanningen raakten ook de bredere agenda van de documenten waar het SCUF, onder leiding van Mgr. Willebrands, aan werkte: zo dreigden de positieve reacties van de orthodoxe kerken op het decreet over de oecumene dreigden teniet te worden door een eventuele verklaring over de joden. Batanian stelde dan ook voor om op twee plaatsen het schema te wijzigen: vervolging van welk volk dan ook diende veroordeeld worden, en in de catechese moest vermeden worden ook maar iets te leren dat haat en verachting tegen welk volk dan ook zou kunnen oproepen. De patriarch achtte een speciale vermelding van de joden niet noodzakelijk, want ook andere volken, zoals de Armeniërs, hadden onder vervolging geleden. Een christen diende zich dus te verzetten tegen elke vorm van discriminatie<sup>61</sup>.

Van de zijde van de Latijnse bisschoppen op het concilie dreigde ook tegenkating. Met name de *Coetus internationalis patrum*, een groep van behoudende bisschoppen, liet zich niet onbetuigd<sup>62</sup>. Kardinaal Bea zag zich verplicht te reageren op een artikel dat Mgr. Luigi Carli (bisschop van Segni, Italië), een van de bezielers van de *Coetus internationalis*, publiceerde aan het begin van 1965. Carli betwistte immers dat men op een serene wijze kon spreken over de joodse kwestie, en bracht de gehele kwestie naar een fundamenteel theologisch niveau. Carli stelde dat men op grond van het Nieuwe Testament, de traditie en het magisterium niet voorbij kon aan de schuld van de joden bij de dood van Christus, precies omdat de joden Christus en zijn boodschap hadden verworpen. De beschuldiging van Godsmoord was, naar zijn aanvoelen, theologisch correct en in de lijn van de katholieke traditie<sup>63</sup>.

Temidden deze spanningen werkte het SCUF naarstig voor aan de verwerking van de *modi*<sup>64</sup>. In hoofdstuk drie over de islam werden, in vergelijking met het vorige document, een aantal elementen toegevoegd. De nieuwe tekst sprak van "gehoorzaamheid aan God" (*in obsequium Dei*) omdat dit begrip aanwezig is in de Koran en in de teksten van islamitische geestelijke leiders. Omdat meerdere vaders gewezen hadden op het feit dat de moslims zowel in de theorie als de praktijk van hun zedelijk leven op vele vlakken verschillen van de katholieke leer, werd voorgesteld om slechts in zeer vage bewoordingen te stellen dat zij trachten een moreel leven te leiden in gehoorzaamheid aan God. Het werkwoord "trachten" gold als basis voor verdere dialoog, zonder dat daarom kon geconcludeerd worden dat de islamitische theorie en praktijk in verband met polygamie en echtscheiding werd goedgekeurd. Men liet het luik waarin gesteld werd dat zij zowel persoonlijk als in gezinsverband en maatschappij trachten te leven in onderdanigheid aan God vallen, en hield rekening met het oordeel van nogal wat vaders, voornamelijk uit het Midden-Oosten, in wier ogen de vorige tekst op dit punt te positief was<sup>65</sup>.

Nog op 20 maart 1965 deelde de maronitische patriarch Meouchi<sup>66</sup> aan Johannes Willebrands mee dat hij een verklaring over de joden en de islam niet nodig vond, en dat hij vooral de lof voor de islam niet te rechtvaardigen achtte: "Ze hebben de



christenen vervolgd, doorheen de eeuwen zijn wij de zonen van de martelaren. Hun leven is eerder dierlijk en een schandaal, ondanks het goede voorbeeld van de christenen... *Homo animalis non intelligit quae Spiritus sunt*"<sup>67</sup>. Ook dergelijks standpunten moet men in rekening brengen: niet weinigen hadden bepaald een lage dunk van de morele levenswandel van de islamieten.

Binnen het SCUF wist men dan ook zeer goed waarom men de tekst inkortte, en werd, in lijn met de verworvenheden in het wetenschappelijk onderzoek, gesproken over islam en moslims<sup>68</sup>. Dit verlangen om een positief discours over de islam aan te houden drukte zich onder meer uit in het behoud van de woorden "met respect", die sommigen te sentimenteel of niet correct vonden. Het secretariaat behield deze woorden omdat men het had over een strikt monotheïstische godsdienst, die onze respect en waardering verdient, zonder dat men daarom "beoordelende" vergelijkingen wenste te maken. Waar één van de concilievaders in verband met de "profeet Jezus" de kanttekening maakte dat de moslims slechts één profeet kennen, Mohammed, en dat zij Christus' verkondiging verwerpen, geeft ook het rapport toe dat de islam Christus' goddelijkheid niet erkent, maar onderlijnt het positieve, het gegeven dat moslims Christus wel beschouwen als een van de grootste profeten<sup>69</sup>. Ook in de islamitische geschriften vindt men sporen van het Nieuwe Testament, werd geargumenteed, zij het soms in verminkte vorm. Precies omdat de verklaring de fundamenteën wil leggen voor verdere dialoog zal de verwijzing naar Christus als profeet voor de islam blijven staan. Ook het voorstel om "medelijdend" toe te voegen als epitheton voor God werd aanvaard, omdat moslims deze kwalificatie vaak handhaven, en omdat de tekst hiermee nauw kon aansluiten bij de intussen reeds gepromulgeerde constitutie over de Kerk, *Lumen gentium*. Het hele rapport over de verhouding tot de niet-christelijke religies leest daarmee als een zorgvuldige en genuanceerde afweging van wat wel weerhouden kan worden en wat niet, maar blijft globaal genomen trouw aan de in 1964 goedgekeurde tekst.

Wat de tekst over de joden betreft zal men, in een terugblik, moeten toegeven dat minstens 90% van wat op tafel lag aan het einde van de derde concilieperiode overeind bleef, ook al wogen joodse pogingen om aan het schema een politieke en zionis-

tische interpretatie te geven zwaar op de commissie en haar werkzaamheden<sup>70</sup>. Ten overvloede dient gezegd dat godsdienst en politiek voor de islam ondeelbaar zijn<sup>71</sup>. Dankzij redelijkheid (weglating van het woord "*deicida*") en verhoogde diplomatie kon men de bisschoppen in het Midden-Oosten overtuigen om de verklaring alsnog te steunen. In deze diplomatie zouden Mgr. Willebrands en de Brugse bisschop De Smedt een belangrijke rol gaan spelen<sup>72</sup>, wat finaliter resulteerde in de bereidheid van het merendeel van de oosterse bisschoppen om – ondanks alle problemen die een verklaring over de joden in de Arabische wereld zou opleveren – hun steun aan de verklaring toe te zeggen, haar te verdedigen en uit te leggen aan hun gelovigen. Alleen de Latijnse patriarch in Jeruzalem, Alberto Gori, bleef zich verzetten<sup>73</sup>.

Ondertussen stelde men, naar het einde van het concilie toe, ook voor andere delen van het document belangrijke symbolische gebaren: op het eucharistisch congres in Bombay, in december 1964, leidde kardinaal Franz König van Wenen een interreligieus gesprek dat hij beschouwde als een startpunt voor verdere dialoog tussen christenen en niet-christenen. Dezelfde kardinaal zou in Caïro, in maart 1965, wijzen op de uitdagingen die de wereld stelde aan de drie abrahamitische monotheïstische religies als christendom, islam en jodendom<sup>74</sup>.

## VII. Vierde Sessie

Op 15 september 1965 beëindigde het SCUF haar werkzaamheden in een plenaire vergadering. Op het einde van die septembermaand, gedurende de laatste conciliezittijd, werden de definitieve tekst en de *Expensio modorum* in de aula uitgedeeld, om een definitieve goedkeuring voor het geheel te krijgen<sup>75</sup>. De *Expensio* werd met grote zorgen en zin voor detail uitgevoerd. Ook dient gezegd dat het merendeel van de *modi* een welwillende ondertoon hadden en dat deze in de heropneming voor de discussie graag werden meegenomen. *Modi* die kritisch waren ten overstaan van de tekst – nogal wat *modi* pleitten voor een sterkere benadrukking van het religieuze verschil – werden zorgvuldig onderzocht, uitvoerig becommentarieerd en even-

tueel, in de verwoording, geaccepteerd, maar meestal toch verworpen<sup>76</sup>.

De tegenstanders van de verklaring en de door hen gebruikte argumenten bleven in feite dezelfde als in de tijd van de eerste tekstredactie van de tekst. De eerder behoudende bisschoppen waren nog altijd tegen een opening naar de niet-christelijke godsdiensten. Van de andere kant bleef een kleinere groep bisschoppen problemen hebben met het weglaten van woorden als godsmoord en de veroordeling ervan, omdat ze daarin een verzwakking van de tekst zagen. De Arabische wereld liet zich niet onbetuigd. Politiek werd er kritiek geleverd op voornamelijk het stuk over de joden, dat als pro-israëliisch werd beschouwd.

Op 11 oktober 1965 nog, slechts enkele dagen voor de stemming over de in de tekst aangebrachte wijzigingen, deelde de *Coetus internationalis patrum* een pamflet uit waarin men pleitte voor een afwijzing van de verklaring via een *non placet*-stemming<sup>77</sup>. Over de islam vroeg de *Coetus* neen te stemmen<sup>78</sup>, met name omdat men vond dat men niet met de terechte opmerkingen van de *Coetus* had rekening gehouden in het secretariaat<sup>79</sup>. Kern van hun tegenwerpingen was dat waardering voor andere godsdiensten zou leiden tot een egalisering van alle godsdiensten, waarmee men de veroordeling van het indifferentisme uit de negentiende eeuw bovenhaalde. Bovendien zou, finaliter, elke vorm van missionering in vraag kunnen gesteld worden<sup>80</sup>. De *Coetus internationalis* was ook niet te spreken over het feit dat het joodse volk in globo werd vrijgesproken werd van de beschuldiging van Godmoord.

Op 14 en 15 oktober zou de cruciale stemronde plaatshebben, en in weerwil van wat de *Coetus* suggereerde, dient gezegd dat het SCUF niet alleen zorgvuldig alle opmerkingen had doorgenomen, maar tegelijk via een reeks diplomatieke contacten poogde om de spanningen te reduceren<sup>81</sup>. Zo werd er nog in de maand september een persbureau voor de Arabische wereld opgericht, dat had gezorgd voor een vertaling van de verklaring in het Arabisch: deze werd uitgedeeld op 6 oktober, en was vergezeld van een uitvoerige presentatie om er de reikwijdte correct van te doen inschatten<sup>82</sup>. Met uitzondering van de Iraakse ambassade waren de reacties overwegend positief<sup>83</sup>, en

Mgr. Willebrands ontving een Palestijnse delegatie die duidelijk maakte dat men geen oorlog tegen de Heilige Stoel wenste. Dit verlangen werd ook door de Arabische bisschoppen onderschreven. De melkitische patriarch Maximos IV Saigh publiceerde niet alleen een tekst waarin zijn synode haar appreciatie voor de tekst uitdrukte, maar nam initiatieven om te zorgen dat de tekst in de Arabische wereld positief onthaald kon worden. Ook de reis van de paus naar New York en de toespraak van Paulus zelf voor de Verenigde Naties had veel goodwill gecreëerd in de Arabische wereld<sup>84</sup>.

Na nog enkele peripetieën in het midden van oktober 1965 zou de tekst tenslotte op 28 oktober goedgekeurd worden met een duidelijke meerderheid: 2.221 vaders stemden voor de tekst, slechts 88 tegen, twee stemden *placet iuxta modum*, en één ongeldig. Volgens de grote inspirator van dit document, kardinaal Bea, kon deze uitslag gelden als een teken van Gods genade<sup>85</sup>: *Nostra aetate* was een feit, de implementatie kon beginnen.

### VIII. De Implementatie: Een Beknopt Overzicht

Met haar verklaring over de niet-christelijke godsdiensten leverde Vaticanum II een prachtige en ook historische tekst af, die wel nog diende geïmplementeerd te worden. Vermits vooral de kwestie van de joden het conciliaire debat heeft gedomineerd, lijkt het goed om eerst een blik te werpen op de implementatie van *Nostra aetate* 4<sup>86</sup>. Het concilie heeft ons geleerd dat wij niets over de joden leren als we niet bereid zijn ook van hen te leren, naar hun getuigenis te luisteren. Vanuit de rooms-katholieke Kerk zijn er in de voorbije vijftig jaar heel wat symbooldaden gesteld ten overstaan van het joodse volk. Johannes XXIII begroette hen met de woorden: ik ben Jozef, uw broer. Paulus VI ging op pelgrimsreis naar het Heilige Land in 1964.

In 1974 kwam er de commissie voor de religieuze betrekkingen met de joden, en een jaar later volgde de uitdrukkelijke veroordeling van het antisemitisme. Johannes Paulus II bezocht het concentratiekamp van Birkenau, en sprak over Auschwitz als het "Golgotha van onze tijd". In 1986 bezocht hij als eerste paus de synagoge van Rome, en zeven jaar later ontving hij de

Israëlische opperrabijn. Nog in hetzelfde jaar 1993 werden diplomatieke betrekkingen met Israël aangeknoopt. Ook Johannes Paulus II ging naar het Heilig Land in 2000. In dat jaar ware er de historische woorden in de schuldbekentenis van de katholieke Kerk, en weerklonk ook de vraag aan de joden om geen antichristelijke houding aan te nemen. Ook onder het recent afgesloten pontificaat van Benedictus XVI kan men verschillende symbooldaden vermelden, ook al kan men moeilijk beweren dat in de zaak rond bisschop Williamson van de Pius X-fraterniteit Williamson, of in het herschrijven van het Goede Vrijdag-gebed in 2008 het applaus van de tribunes klaterde, integendeel weerklonk luid protest in katholieke, protestantse en joodse middens<sup>87</sup>.

Sterke documenten als dat van de Pauselijke Bijbelcommissie in 2001 (*Het joodse volk en zijn Heilige Schrift in de christelijke Bijbel*) of de verklaring van joodse groeperingen onder de titel "*Dabru emet*" (spreek de waarheid) zijn stappen in de richting van verdere dialoog<sup>88</sup>.

Een punt dat buiten het gezichtsveld van het concilie bleef, is de vraag naar de schuldbepaling in verband met de Shoa, een vraag die in vele landen – vooral in Duitsland – levensbeklemmend was en is<sup>89</sup>. In 1975 publiceerden de Duitse bisschoppen een document, *Unsere Hoffnung*, waarin ze erkenden dat de Kerk, op enkele uitzonderingen na, onvoldoende krachtig is opgetreden ten voordele van de joodse zaak<sup>90</sup>. Op 16 maart 1998 benadrukte de Pauselijke commissie voor de religieuze betrekkingen met de joden uitdrukkelijk de plicht van christenen om zich het drama van de Shoa te blijven herinneren en om de vraag naar de houding van de christenen ten overstaan van de joden ernstig te nemen. Het document hield een pleidooi om tot verzoening te komen, een verzoening die niet mogelijk is zonder herinnering, ommekeer en innerlijke vernieuwing.

Ook ten overstaan van de andere godsdiensten werden stappen gezet<sup>91</sup>. Kwam het spreken over de islam in 1965 velen Westerse katholieken nog voor als iets esoterisch<sup>92</sup>, dan staat de islam nu aan onze voordeur. Meer nog, precies dankzij de islam staat religie meer dan ooit terug op de maatschappelijke agenda, in weerwil van wat in de jaren 1960 in de alom aangehangen seculariseringstheorie was aangekondigd. Hoewel men het in

1964 opgerichte Secretariaat voor de niet-christenen onder leiding van kardinaal Marella niet van overdreven ijver mag verdenken<sup>93</sup>, toch zijn er bij de opeenvolgende pausen symbolische gestes en uitspraken ten overstaan van de islam te noteren. Paulus VI sprak de moslims aan als “onze broeders in het geloof in de ene God”<sup>94</sup>, en Johannes Paulus II, wiens inzet voor de interreligieuze dialoog bekend is<sup>95</sup>, zei in 1985 dat hun en onze God een en dezelfde is en dat wij in het geloof van Abraham zusters en broeders zijn<sup>96</sup>.

In 2001 bezocht Johannes Paulus II als eerste paus een moskee in Damascus<sup>97</sup>, en nog in hetzelfde jaar – na de aanslagen van 11 september 2001 – riep hij op tot solidariteit met de vastende islamieten. De gebedsbijeenkomsten in Assisi, in 1986 en 2002, deze hoofdmomenten van interreligieus gebed en samenkomen, staan wereldwijd in het geheugen gegrift, en nog recent, in 2011, bracht Benedictus XVI leiders van andere religies (maar ook van niet-gelovigen) samen naar aanleiding van de 25<sup>ste</sup> verjaardag van Assisi 1986.

Onder het pontificaat van Johannes Paulus II werd het Secretariaat voor de niet-christenen in 1988 een Pauselijke raad voor interreligieuze dialoog. In 1984 had hij de Nigeriaan Francis Arinze tot pro-prefect van het secretariaat benoemd. Twee dagen nadat hij kardinaal werd gecreëerd, werd Arinze op 27 mei 1985 president van het secretariaat. Onder hem ontwikkelde de pauselijke raad een hele reeks van activiteiten. Vanuit de ervaring uit zijn context, weet Arinze hoe moeilijk het samenleven tussen christenen en moslims op het terrein kan zijn, zoals godsdiensttwisten ons tot op vandaag leren<sup>98</sup>. Minstens in Afrika, waar beide religies snel groeien, zal het opdracht zijn om wegen en methodes toe zoeken voor dialoog, de opdracht die de Raad reeds in 1967 met de constitutie *Regimini ecclesiae* meekreeg.

### IX. Tot slot

Zonder enige twijfel behoort de interreligieuze dialoog tot een van de belangrijkste verworvenheden van het concilie. De be-

reidheid van de concilievaders om ernst te maken met het gesprek met de religieuze ander verplichtte hen, en verplicht de kerken tot op vandaag tot reflectie over de wijze waarop zending, missie en missionering hand in hand kunnen gaan. Het is vanzelfsprekend dat het christendom bij de verkondiging steeds zal uitgaan van overtuiging van de waarheid van haar eigen geloofstraditie<sup>99</sup>. Tegelijkertijd is het waar dat vandaag 66% van de wereldbevolking geen christenen zijn, en is er *Nos-tra aetate* 2, waar wij lezen: "De katholieke Kerk verworpt niets van datgene wat in deze godsdiensten waar en heilig is. Met oprechte eerbied beschouwt zij die gedrags- en leefregels, die voorschriften en leerstellingen die, hoewel in veel opzichten verschillend van hetgeen zijzelf houdt en leert, toch niet zelden een straal weerspiegelen van die Waarheid welke alle mensen verlicht".

Vanuit de leer van het concilie is religieuze zelfgenoegzaamheid in deze dan ook uit den boze. Bereidheid tot dialoog houdt in dat religies in staat zijn om met elkaar te communiceren. Het feit dat zowel joden, christenen als moslims Abraham als gemeenschappelijke stamvader erkennen, zou de dialoog tussen deze drie religies moeten kunnen vergemakkelijken, ook al zijn er in de alledaagse geloofspraktijk heel wat verschillen tussen hen vast te stellen, en ook al zijn alle drie de godsdiensten wezenlijk getekend door interne splitsing en scheuring. Net hun voor een goed deel gezamenlijke geschiedenis is, tot op heden, voor alle drie de tradities, soms meer een hinderpaal dan stimulans. Het *Ut unum sint* is in menig opzicht nog een verre wensdroom, maar het zou al een hele stap vooruit betekenen, mocht men het eens kunnen worden over het feit dat wederzijds geweld de zaak niet vooruit zal helpen. In de Dondeynelezing van 1995 zei Anton Houtepen in dit verband: "Tolerantie kan niet gebouwd worden op negatieve krachten als ontmythologisering, secularisatie, of indifferentisme, maar alleen op respect voor de soevereine ander, de verwondering over en de nieuwsgierigheid naar het nog ongedachte en niet-gekende, de huiver voor het onschendbaar heilige ... Dit alles maakt deel uit van een cultuur van pacifisme (...) want in God is geen geweld"<sup>100</sup>.

Oprechte dialoog betekent dat men, naar een woord van Johannes Paulus II, het gesprek met de ander zo ernstig neemt dat men zelfs bereid is om bekeerd te worden als men overtuigd wordt<sup>101</sup>. De mogelijkheid tot dialoog uitsluiten vanuit een perspectief waarin "alles" goed is, is een van de consequenties van een doorgedachte interpretatie van *Dominus Iesus* (2000). Zeker een uitspraak als in art. 7 waar gezegd wordt dat men een onderscheid moet maken tussen het *theologische geloof* van het christendom en de innerlijke *overtuiging* in de andere religies heeft, in het licht van de conciliaire leer, iets bevreemdends. Door te stellen dat die innerlijke overtuiging nog op zoek is naar de absolute waarheid, bevraagt men minstens het statuut van de gemeenschappelijke Abrahamitische afkomst. Dat de God van het Oude en het Nieuwe Testament doorheen heel de geschiedenis als dezelfde werd erkend en vereerd, het was voor christenen een strijdpunt. Als deze paragraaf zou impliceren dat in de andere religies de instemming met de zich openbarende God zou ontbreken, dan laat dit de indruk na niet helemaal samen te sporen met uitspraken als die in *Nostra aetate* 3 en 4, of die in *Lumen gentium* 16, waarin men leest dat minstens de joden en de moslims tot dezelfde God als de christenen bidden en daarmee, zoals christenen, reeds een door Gods genade bewerkt positief antwoord geven op de zich openbarende God. Ondertussen meandert de interreligieuze dialoog verder, vaak zonder veel gedruis, lokaal, kleinschalig, ernstig, eerlijk, met overtuiging. Het is hier dat de christenen hun overtuiging op de eerste plaats zullen moeten tonen in hun daden: orthopraxis gaat orthodoxie vooraf en is een toetssteen voor de orthodoxe geloofwaardigheid.

In een tijd waarin het veiliger en gemakkelijker is om de deuren en vensters van openheid op de wereld, respectvolle dialoog met de cultuur en de erin aanwezige religies te sluiten, is het wellicht niet onwijs om terug te denken aan de overtuiging van Johannes XXIII, van Vaticanum II, dat men de Geest van God en Jezus Christus niet buiten kan en mag houden of mag inperken tot het eigen gelijk. *Nostra aetate* 3 en 4 zijn, in het licht van de rooms-katholieke geschiedenis, durvende conciliaire teksten. Ze zijn het resultaat van een grote bereidheid om het eigen falen in het verleden te erkennen, en dat van anderen te



vergeten en vergeven. Het is de blijvende verdienste van het Secretariaat voor de christelijke eenheid, dat het met dit document, en met de documenten aangaande de godsdienstvrijheid en de oecumene, binnen de rooms-katholieke Kerk een werkelijk *aggiornamento* op gang heeft gebracht in belangrijke én delicate materies<sup>102</sup>.

*Noten:*

1. Voor enkele overzichten, zie A. GILBERT, *The Vatican Council and the Jews*, Cleveland/New York, World Publishing & Co, 1969; M. LAMBERIGTS & L. DECLERCK, *Nostra Aetate 4. Vaticanum II over de joden. Een historiek*, in *Collationes* 36 (2006) 149-177; M. LAMBERIGTS & L. DECLERCK, *Vatican II on the Jews. A Historical Survey*, in M. MOYAERT & D. POLLEFEYT (red.), *Never Revoked. Nostra Aetate as Ongoing Challenge for Jewish-Christian Dialogue*, Leuven/Grand Rapids/Cambridge, Peeters, 2010, p. 13-56. In verband met de katholieke leer over de niet-christelijke godsdiensten tijdens het concilie, zie, b.v. M. RUOKANEN, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions according to the Second Vatican Council* (Studies in Christian Mission, 7), Leiden/NewYork/Keulen, Brill, 1992.

2. GIOVANNI XXIII/A.G. RONCALLI, *Lettere ai familiari 1901-1962*, red. L.F. Capovilla, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1968, Vol. 2, p. 484.

3. Zie in dit verband G. ALBERIGO, *The Announcement of the Council. From the Security of the Fortress to the Lure of the Quest*, in G. ALBERIGO & J.A. KOMONCHAK (red.), *History of Vatican II*, Vol. 1, Maryknoll/Leuven, Orbis/Peeters, 1995, p. 28-30.

4. Jules Isaac werd geboren te Rennes in Frankrijk in 1877. Tijdens de Tweede Wereldoorlog verloor deze historicus zijn vrouw en dochter. Beiden waren opgepakt door de Nazis en stierven in Auschwitz. Isaac overleed in 1963. Voor de verhouding tussen joden en Franse katholieken, zie P. PIERRARD, *Juifs et catholiques français. De Drumont à Jules Isaac (1886-1945)*, Parijs, Fayard, 1970.

5. M. LAMBERIGTS & L. DECLERCK, *Vatican II on the Jews*, p. 16-18.

6. *Acta et Documenta (Praeparatoria)* II/4, p. 22-23. Zie ook J.A. KOMONCHAK, *The Struggle for the Council*, in G. ALBERIGO & J.A. KOMONCHAK (red.), *History of Vatican II*, Vol. 1, p. 271 (met verdere literatuuropgave).

7. J.A. KOMONCHAK, *The Struggle for the Council*, p. 270.

8. Vergelijk de interventie van de Mexicaanse bisschop Mendez Arceo in de *Acta Synodalia (AS)* I/4, p. 340-341.

9. Zie M. VELATI, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo* (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova Serie, 16), Bologna, Il Mulino, 1996, p. 380-381.

10. Zie in dit verband G.M.M. COTTIER, *L'historique de la déclaration*, in A.M. HENRY (red.), *Les relations de l'église avec les religions non-chrétiennes*.

*Déclaration "Nostra aetate". Texte latin et traduction française* (Unam sanctam, 61), Parijs, Cerf, 1966, p. 40.

11. Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, red É. MAHIEU, Avant-propos de D. CONGAR. Préface de B. DUPUY, Parijs, Cerf, 2002, Vol. 1, p. 357.

12. AS VI/2, p. 182-183.

13. J. FAMERÉE, *Bishops and Dioceses and the Communications Media* (November 5-25, 1963), in G. ALBERIGO & J.A. KOMONCHAK (red.), *History of Vatican II*, Vol. 3, p. 164.

14. Voor de tekst, zie AS II/5, p. 431-432. In verband met joodse interventies, zie b.v. een telegram van P. Philippson, president van het Centraal Israëlitisch Consistorie aan kardinaal Suenens op 24 oktober 1963; L. DECLERCK & E. LOUCHEZ, *Inventaire des Papiers conciliaires du cardinal L.-J. Suenens* (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 31), Louvain-la-Neuve, Peeters, 1998, nr. 1618.

15. Zie zijn omstandig rapport in AS II/5, p. 481-485.

16. Pius XII had, om diplomatieke redenen en wellicht om nog hardere acties te vermijden, de jodenvervolging niet uitdrukkelijk veroordeeld, wat hem in bepaalde middens duidelijk verweten werd. Wij verwijzen in dit verband naar het toneelstuk *Der Stellvertreter* van Rolf Hochhuth. Het stuk vond grote weerklank, vooral in Italië, met name omwille van de scherpe veroordeling van de houding van Pius XII en andere leidende figuren in het Vaticaan ten overstaan van de joden tijdens de Tweede Wereldoorlog. Zie ook G. MICCOLI, *The Sensitive Issues. Religious Freedom and the Jews*, in G. ALBERIGO & J.A. KOMONCHAK (red.), *History of Vatican II*, Vol. 4, p. 140.

17. Zie in dit verband de interventies van kardinaal I.G. Tappouni, patriarch Stephanos I Sidarouss, patriarch Maximos IV Saigh (AS II/5, p. 527-528; 541-542; 542-544).

18. Zo bijvoorbeeld kardinaal E. Ruffini (Palermo); Mgr. A. Gori (Jeruzalem); Mgr. A. Jelmini (apostolisch administrator van Lugano), namens de bisschoppen van Zwitserland (AS II/5, p. 528-530; 557; 600-602); zie ook Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile* I, p. 544.

19. Voor de kwestie tijdens de tweede sessie, C. SOETENS, *The Ecumenical Commitment of the Catholic Church*, in G. ALBERIGO & J.A. KOMONCHAK (red.), *History of Vatican II*, Vol. 3, p. 275-288.

20. G. MICCOLI, *Two Sensitive Issues*, p. 141; zie ook Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Vol. 2, p. 25.

21. In verband met de reis van de paus naar het Heilig Land, zie R.A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den Nichtchristlichen Religionen*, in P. HÜNERMANN & B.J. HILBERATH (red.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Vol. 3, Freiburg/Bazel/Wenen, Herder, 2005, p. 640 (met verdere literatuuropgave).

22. Dit was reeds het voorstel van Bea. Het werd in de plenaire vergadering van het SCUF (24 februari tot 7 maart) met een overweldigende meerderheid aanvaard (19 tegen 1); AS V/2, p. 152. In verband met de

islam toonde het SCUF zich eerder terughoudend, vermits men van oordeel was dat dit thema buiten haar competentie lag.

23. AS V/2, p. 292.

24. In deze periode liep het gerucht dat de Arabische wereld dreigde zijn diplomatieke contacten met het Vaticaan te verbreken indien de tekst over de joden in het Schema over de oecumene zou blijven staan; zie Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Vol. 2, p. 59-60.

25. AS V/2, p. 285vv. Kardinaal A. Cicognani was niet alleen voorzitter van de Coördinatiecommissie, maar ook staatssecretaris en in deze laatste hoedanigheid was hij zeer gevoelig voor mogelijke negatieve reacties vanuit de diplomatieke wereld. Zie ook R.A. SIEBENROCK, *Theologischer*, p. 640-641.

26. Over de rol van de bisschoppen uit het oosten bij de herwerking van de tekst over de islam, zie J.A. KOMONCHAK, *Toward an Ecclesiology of Communion*, in G. ALBERIGO & J.A. KOMONCHAK (red.), *History of Vatican II*, Vol. 4, p. 45.

27. AS VI/3, p. 180. De paus volgde van nabij de ontwikkelingen in verband met de tekst op en zocht naar wegen om de joodse zaak zo gunstig als mogelijk voor te stellen (AS V/2, p. 548-549); voor andere bewijzen van deze betrokkenheid, zie AS V/2, p. 572-573. Dat de paus de zaak van nabij opvolgde blijkt ook uit een brief van P. Felici aan Bea, van 1 juni 1964; zie AS V/2, p. 525-526.

28. De reis riep zowel waardering als kritiek op. Zie in dit verband J.M. DELMAIRE, *Une ouverture prudente. Paul VI, le judaïsme et Israël*, in *Paul VI et la modernité dans l'église. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome 2-4 juin 1983)* (Collection de l'École française de Rome, 72), Rome, 1984, p. 821-835, hier p. 821.

29. J.M. DELMAIRE, *Une ouverture prudente*, p. 828.

30. AS VI/3, p. 181-183. De betrekkingen met de joden bleven toegewezen aan het SCUF. Staatssecretaris Cicognani maakt hiervan reeds melding in een brief aan Mgr. Felici, van 14 maart 1964; AS VI/3, p. 99, waarbij expliciet de naam van P. Marella vermeld wordt; in verband met Marella, zie M. LAMBERIGTS, *Marella, Paolo*, in M. QUINSKY & P. WALTER (red.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg/Basel/Wenen, Herder, 2012, p. 184-185.

31. In verband met de niet onverdeeld positieve receptie van deze encycliek, zie Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Vol. 2, p. 121.

32. Er was ook duidelijk verzet tegen een positief spreken over de joden; men denke aan het pamflet *L'Action Judéo-Maçonnique dans le Concile. Lecture exclusivement réservée à Leurs Révérendissimes Pères Conciliaires*. Voor de tekst: Centre Lumen Gentium (UCL), Fonds Prignon, 986. In dit pamflet kon men bijvoorbeeld het volgende lezen: "Ce sont, Seigneur, les juifs fausement convertis, qui, une fois de plus, essaient de détruire ton œuvre divine!". De tekst, of beter gezegd, het scheldschrift, had vooral bekeerlingen als Oesterreicher en Baum voor ogen (p. 4), maar spaarde ook kardinaal Bea niet: "Ces thèses, élaborées certainement par quelque grand rabbin, furent présentées officiellement au Concile par le cardinal Bea, qui les reçut

directement de l'Ordre B'nai B'rith, maçonnerie exclusive de juifs, et ceci au mois de juin 1962".

33. Zie AS III/2, p. 327-329.

34. Onnodig te zeggen dat het SCUF zich over dit thema ongemakkelijk voelde, vermits het niet echt tot haar expertise behoorde.

35. Zie AS III/2, p. 562.

36. Bea liet overigens niet na om te benadrukken dat een positieve houding ten overstaan van de joden ook onderdeel was van het door Johannes XXIII bedoelde *aggiornamento*; zie AS III/2, p. 564.

37. Voor een overzicht, zie G. MICCOLI, *Two Sensitive Issues*, p. 159vv.

38. Ook Bea had daar reeds uitvoerig op gewezen bij zijn presentatie van de tekst; G. MICCOLI, *Two Sensitive Issues*, p. 153.

39. X. RYNNE, *Brieven uit Vaticaanstad*, Vol. 3, p. 42-43.

40. AS III/2, p. 582. Na de beëindiging van de discussie in aula zullen de bisschoppen uit het Midden-Oosten werk maken van een strategie om de tekst over de joden alsnog van de conciliaire agenda te krijgen; N. EDELBY, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, red. R. CANNELLI, Cenisello Balsamo, San Paolo, 1996, p. 246-250. Een tekst over de joden bemoeilijkt immers niet alleen hun positie ten overstaan van de islam, maar ook ten overstaan van de orthodoxe kerken; voor de details, zie G. MICCOLI, *Two Sensitive Issues*, p. 175-176.

41. Zie in dit verband de interventie van de bisschop van Butare (Rwanda), die sprekend in naam van ongeveer 80 collega's, benadrukte dat aanhangers van het animisme soms meer open stonden voor het christendom dan bijvoorbeeld de joden en de moslims; zie AS III/2, p. 142. Voor een duiding van deze interventie én van de ondertekenaars, zie G. MICCOLI, *Two Sensitive Issues*, p. 163-164.

42. Zie R.A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar*, p. 641-642 (met verdere literatuurverwijzingen).

43. V. CARBONE, *Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dichiarazione "Dignitatis humanae"*, in *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al Concilio* (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 11), Brescia/Rome, Studium, 1991, p. 126-176, hier p. 135.

44. Zie AS V/2, p. 754-757.

45. AS V/2, p. 779. Zoals uit het vervolg zal blijken, heeft Bea geen probleem met een onderzoek van de tekst door de Doctrinale Commissie.

46. AS V/3, p. 62-63; 66-67.

47. Voor de tekst, zie AS III/8, p. 637-643. Het SCUF had reeds op 21 oktober een tekst over de joden en islamieten ter bespreking voorgelegd aan een kleine commissie, waarin naast Congar, ook T. Stransky (U.S.A.), J. Neuner (werkzaam in India), P. Pfister (werkzaam in Japan) en de Belg C. Moeller zitting hadden. Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Vol. 2, p. 215-216.

48. De tekst spreekt consequent van *musulmani* of ook van het *fides musulmana*.

49. Deze link met Abraham vindt men ook reeds in *Lumen gentium* 16, zoals trouwens uitdrukkelijk wordt aangegeven in de *Expensio modorum*, ad nr. 3, p. 703-704.

50. De tekst getuigt van een grote generositeit. Hij nodigt impliciet uit om bijvoorbeeld de islamitische verovering van het Oost-Romeinse Rijk, Noord-Afrika en grote delen van Spanje in het eerste millennium te vergeeten, of ook de christelijke kruistochten en de islamitische opmars in de zestiende eeuw.

51. Vanaf nu zal de tekst over de joden steeds onder artikel 4 te vinden zijn.

52. Bemerkt dat de uitdrukking "het volk van het Nieuwe Verbond" is weggelaten; AS III/8, p. 640.

53. Zie G.M.M. COTTIER, *L'historique de la déclaration*, p. 65-67. Cottier maakt ook melding van belangrijke interventies van Maximos IV Saigh en van J.C. Heenan, die beiden in dezelfde richting gaan. Ook vermeldt hij de rol van Paulus VI in het bedaren van de gemoederen. Felici zal eerder zuur reageren op dit artikel, met name in een brief aan Paolo Macchi, de privé-secretaris van Paulus VI. Felici laat daar in horen dat, hoe positief de uitslag van de stemmingen ook mag geweest zijn, er in feite nog niets beslist is; AS VI/3, p. 572. Dat dit soort reactie getuigt van weinig respect voor de stemuitslag, lijkt me evident.

54. Voor dit deel, zie M. LAMBERIGTS & L. DECLERCK, *Vatican II on the Jews*, p. 38-48.

55. Voor wat volgt, zie vooral R. BURIGANA & G. TURBANTI, *The Intersession. Preparing the Conclusion of the Council*, in G. ALBERIGO & J.A. KOMONCHAK (red.), *History of Vatican II*, Vol. 4, p. 546-559.

56. Zie in dit verband de brief van Cicognani aan Felici, van 7 december 1964 (AS V/3, p. 96-97). Zie ook AS V/3, p. 104-105.

57. Blijft bovendien een feit dat een aantal bisschoppen, met name uit het Midden-Oosten, die tegen de verklaring waren, regelmatig hun onrust kenbaar maakten in Rome; zie AS VI/3, p. 628-629; AS VI/4, p. 37; p. 69; AS VI/4, p. 118. Ook de afwijzende houding van de orthodoxen zorgde voor onrust; vgl. AS VI/4, p. 83-85: brief van Cicognani aan Felici, 7 februari 1965; en de brief van Felici aan Cicognani, van 8 februari 1965.

58. Brief van Bea aan Cicognani, 23 december 1964 (AS V/3, p. 118-120).

59. AS VI/3, p. 603-604 (brief van Felici aan Cicognani, 16 december 1964).

60. AS VI/4, p. 70-72 (brief aan Paulus VI, 18 januari 1965); voor andere voorbeelden, zie AS VI/4, p. 73-74.

61. AS VI/4, p. 71-72.

62. Zie in dit verband de magistrale studie van P.J. ROY, *Le Coetus internationalis patrum, un groupe d'opposants au sein du Concile Vatican II* [ongepubliceerde dissertatie], Lyon/Québec, 2011, een werk dat op grond van nieuw archiefmateriaal duidelijk maakt hoezeer de groep rond Mgr. LeFebvre zich verzette tegen themata als interreligieuze dialoog, godsdienst-

vrijheid en oecumene, omdat ze (niet ten onrechte) van oordeel waren dat op deze punten de rooms-katholieke Kerk van de 20<sup>ste</sup> eeuw een andere weg aan het bewandelen was dan die van de 19<sup>de</sup> eeuw.

63. Zie G.M.M. COTTIER, *L'historique de la déclaration*, p. 71; R. BURIGANA & G. TURBANTI, *The Intersession. Preparing the Conclusion of the Council*, p. 548-551.

64. Voor de details, zie M. LAMBERIGTS & L. DECLERCK, *Vatican II on the Jews*, p. 41-42.

65. Zie de *Expensio modorum*, ad num. 3, AS IV/4, p. 704: "Nam Muslimi in ethica familiari a nobis valde discrepare videntur".

66. P.P. Meouchi (1894-1975), maronitisch patriarch van Antiochië van 1955 tot aan zijn dood. Hij werd in 1965 kardinaal gecreëerd.

67. Het Frans luidt: "Ils ont persécuté les chrétiens, pendant tous les siècles, nous sommes les fils des martyrs. Leur vie est plutôt animale et un scandale, malgré le bon exemple des chrétiens ...".

68. Zie de collectie documenten in het *Archivio Segreto Vaticano* (ASV), Fonds Conc. Vat. II, 1458.

69. ASV, Conc. Vat. II, 1458, Cuoq-Caspar, 1 maart, 1965: "Sed verum est ipsos Christum ut prophetam agnoscere, et quidem ut unum ex maximis prophetis". Ook van deze zijde van de islam waren er redenen om de idee van godsmoordenaars aan te houden voor de joden. In hun ogen hadden de joden de profeet Christus, geëerd in de islam, vermoord. Dit blijkt uit een vergadering van het "Comité fondateur" van de Liga van de Islamitische wereld, Mekka (19-26 november 1964), in het tijdschrift *Al Manhal*, Januari 1965: "Que l'église catholique se rende compte qu'une persistance dans cette politique agressive qui ne comporte aucune bienveillance ni aucun égard pour les Musulmans et les Arabes, n'a d'autres effets que de susciter l'hostilité entre le monde islamique et le monde chrétien, et c'est peut-être ce que souhaitent les juifs. Que l'église catholique se souviene que la persistance dans cette politique pourrait faire subir de graves préjudices de longue portée au catholicisme dans le monde arabe, en tant que religion et en tant qu'état ..."; zie ASV, Conc. Vat. II, 1458 (naast de Arabische tekst was er ook een Franse vertaling, gemaakt door de internuntiatur van de H. Stoel in Egypte).

70. Zie in dit verband Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Vol. 2, p. 339.

71. Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Vol. 2, p. 342, waar Congar ook de weigering meldt van de Arabische landen om op radio noch in de pers iets te melden van de pogingen van de katholieke Kerk om de precieze doelstelling van de verklaring duidelijk te maken.

72. Voor de details, zie M. LAMBERIGTS & L. DECLERCK, *Mgr E.J. De Smedt et le texte conciliaire sur la religion juive* (*Nostra Aetate*, n° 4), in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 85 (2009) 341-384. Het SCUFL kwam bijeen van 10 tot 15 mei om precies de documenten over de godsdienstvrijheid en de joden te bespreken; AS VI/4, p. 275, voor de brief van Willebrands aan Felici, 6 mei 1965.

73. Zie zijn brief aan Cicognani, 10 augustus 1965 (AS VI/4, p. 405-407). Patriarch Gori lijkt iemand te zijn die nogal sterk bleef vasthouden aan zijn eigen overtuigingen. Revelerend in dit verband is dat hij na de goedkeuring van de verklaring in oktober 1965 kritiek bleef leveren op het gebruik van Rom. 11,28 in de tekst, en, wanneer blijkt dat kardinaal Bea omwille van de stemuitslag niet meer aan de tekst wil veranderen, hij durft te stellen: "Je ne puis vraiment m'empêcher de penser qu'un tel procédé est peu digne d'un texte conciliaire et je m'en étonne d'un exégète de la classe de Votre Éminence" (AS V/3, p. 513).

74. Zie R.A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar*, p. 643.

75. Voor het geheel, AS IV/4, p. 690-725; voor de *Expensio modorum*, p. 705vv. De *Expensio* leert duidelijk dat het SCUF met deze verklaring geen volledige behandeling van de andere godsdiensten beoogde, maar slechts praktische en pastorale normen wenste voor te stellen, die, gebaseerd op de openbaring, van nut zouden zijn voor de dialoog en samenwerking met de andere religies; AS IV/4, p. 706.

76. AS IV/4, p. 707-708.

77. Een brief van Mgr. M. Lefebvre (generaal van de Spiritijnen), Mgr. G. Proença Sigaud (Diamantina, Brazilië) en Mgr. L. Carli, leidende figuren van de *Coetus*, dd. 25 juli 1965 (AS VI/4, p. 373-374), maakt duidelijk dat conciliaire reglementen aan deze groep niet echt besteed waren. Hun vraag om alsnog met *relatores* van meerderheid en minderheid te werken is, in het licht van de stemuitslag (meer dan 80% van de vaders had in dit heikele dossier bij de stemming de tekst goed bevonden, zodat er nog alleen over *modi* te discussiëren viel), minstens voor het stuk over de niet-christelijke godsdiensten, vreemd.

78. AS IV/4, p. 758. De impact was niet zeer groot: 2.105 stemmen, 1.910 *placet*, 189 *non placet*, 6 ongeldig.

79. M. VELATI, *Completing the Conciliar Agenda*, in G. ALBERIGO & J.A. KOMONCHAK (red.), *History of Vatican II*, Vol. 4, p. 185-273.

80. Zie in dit verband X. RYNNE, *Brieven uit Vaticaanstad*, Vol. 4, p. 170-171.

81. Voor een omstandig en gedetailleerd overzicht van zowel de initiatieven vanwege het SCUF als de evolutie bij de Arabieren in het Midden-Oosten, zie AS V/3, p. 440-442.

82. N. EDELBY, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, p. 309.

83. Zie AS V/3, p. 440.

84. AS V/3, p. 441-442.

85. R.A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar*, p. 643.

86. Voor een overzicht, zie R.A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar*, p. 667-668 (met verdere literatuur).

87. Zie de kritische analyse van M. MOYAERT & D. POLLEFEYT, *Israel and the Church. Fulfillment beyond Supersessionism?*, in M. MOYAERT & D. POLLEFEYT (red.), *Never Revoked. Nostra Aetate as Ongoing Challenge for Jewish-Christian Dialogue* (Louvain Theological & Pastoral Monographs, 40),

Leuven/Grand Rapids/Cambridge, Peeters, 2010, p. 174-181 (met verdere literatuurverwijzingen).

88. Voor de details, zie R.A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar*, p. 669. De auteur benadrukt ook de belangrijke rol van de Duitse bisschoppenconferentie in verband met dit thema.

89. Zie in dit verband R.A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar*, p. 668.

90. *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (Synodenbeschlüsse, 18), München, 1975.

91. In deze bijdrage staan islam en jodendom centraal, maar ook in verband met andere godsdiensten is er sinds het concilie heel wat gebeurd; zie bijvoorbeeld de uitgave van de Pauselijke raad voor de interreligieuze dialoog: *Pastoral Attention to Traditional Religions. Letter of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue to the Presidents of Episcopal Conferences in Asia, the Americas and Oceania*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 1993.

92. In de preconciliaire dialoog tussen islam en christendom komt een belangrijke plaats toe aan Louis Massignon (1883-1962). Voor een eerste kennismaking met deze merkwaardige figuur, zie C. DESTREMAU & J. MONCELON, *Louis Massignon* (Biographies), Parijs, Le Capucin, 1994.

93. Zeker in zijn beginfase bleek dit secretariaat vooral contact te zoeken met bisschoppen die uit een overwegend niet-christelijke cultuur kwamen; zie G. TURBANTI, *Toward the Fourth Period*, in G. ALBERIGO & J.A. KOMONCHAK (red.), *History of Vatican II*, Vol. 5, p. 14. In verband met de prille postconciliaire dialoog met de islam kunnen volgende documenten vermeld worden: *Guidelines for a Dialogue between Muslims and Christians*, Rome, 1969; *Religions. Fundamental Themes for a Dialogistic Understanding*, Rome, Ancora, 1970. In verband met de dialoog tussen christendom in islam in de eerste decennia na het concilie, zie vooral M. BORRMANS, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans* (Documents des églises), Parijs, Cerf, 1981; A. BSTEH, *Der Dialog mit dem Islam aus katholischer Sicht im Lichte der Islamerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in R. KIRCHSCHLÄGER (red.), *Ein Laboratorium für die Einheit* (Pro Oriente, 13), Innsbruck/Wenen, Tyrolia, 1991, p. 222-235. De interesse in een dialoog met de islam is evident niet specifiek rooms-katholiek, zie S.E. BROWN (red.), *Meeting in Faith. Twenty Years of Christian-Muslim Conversation sponsored by the World Council of Churches*, Genève, World Council of Churches, 1989; J. SPERBER, *Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation* (Theologische Bibliothek Töpelmann, 107), Berlijn/New York, De Gruyter, 2000.

94. Voor de tekst, zie F. GIOIA (red.), *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995)*, Boston, Pauline Books & Media, 1997, p. 205, nr. 325.

95. Tijdens zijn vele reizen had de paus steeds aandacht voor de religieuze tradities van de landen die hij bezocht; R.A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar*, p. 670.



96. F. GIOIA (red.), *Interreligious Dialogue*, p. 283, nr. 442; zie ook de pauselijke toespraak tot de islamieten in Nigeria; p. 250-252, nr. 389-393.

97. R.A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar*, p. 669.

98. F.A. ARINZE, *Religions for Peace. A Call for Solidarity to the Religions of the World*, New York, Doubleday, 2002.

99. Zie in dit verband H. HOPING, *Die Pluralität der Religionen und der Wahrheitsanspruch des Christentums*, in H.J. MUNK & M. DURST (red.), *Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute*, Freiburg, Herder, 2003, p. 117-159. Zie ook G. NEUHAUS, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Zu Hans Küngs „Projekt Weltehtos“* (Quaestiones Disputatae, 175), Freiburg/Bazel/Wenen, Herder, 1999. De literatuur over deze kwestie is stilaan niet meer te overzien.

100. A. HOUTEPEN, *De waarheid die alle mensen verlicht. Christendom en religieus pluralisme na Vaticanum II*, in M. LAMBERIGTS (red.), *Een toekomstgerichte terugblik. Dertig jaar na Vaticanum II (1965-1995)*, Leuven, Faculteit Godgeleerdheid, 1996, p. 52.

101. In 1991 publiceerden de Pauselijke raad voor de interreligieuze dialoog en de Congregatie voor de evangelisatie van de volkeren over deze materie gezamenlijk een document dat als titel *Dialoog en verkondiging* meekreeg.

102. J.M. DELMAIRE, *Une ouverture prudente*, p. 825 vv.

# MENSENRECHTEN BUITEN EN BINNEN DE KERK VIJFTIG JAAR NA VATICANUM II

RIK TORFS

## *I. Inleiding*

Mensenrechten. Werd dat begrip geen modewoord, ook in de Kerk, toen de slagschaduwen van mei '68 overal te zien waren? Hebben, anders uitgedrukt, mensenrechten niet eerder te maken met de sfeer in de samenleving dan met de sfeer in de Kerk, dan met Vaticanum II dus, 1962-1965? In een recent proefschrift noemt Bart Latré de kerk- en maatschappijkritische beweging zoals die in Vlaanderen tussen 1958 en 1990 reilde en zeilde “een kind van de jaren zestig”<sup>1</sup>. Toch ben ik ervan overtuigd dat alvast de aandacht voor mensenrechten, die natuurlijk geografisch veel verder reikt dan Vlaanderen, blijvend is. Niet omdat het thema binnenkerkelijk springlevend zou zijn. Dat is minder dan voorheen het geval. Mede omdat vele aanhangers van de mensenrechten de Kerk geruisloos hebben verlaten of tot interne emigratie zijn overgegaan. Wel omdat de Kerk, ook als ze over mensenrechten zwijgt, almaar meer wordt afgerekend op de manier waarop zij ermee omgaat. Of anders uitgedrukt, als één thema aangeeft dat het *societas perfecta*-denken, door Vaticanum II niet meer beleden maar evenmin afgewezen, vandaag niet langer functioneert, is het wel de discussie over mensenrechten. De Kerk kan niet zomaar vrij beslissen om erover te zwijgen.

Deze bijdrage is ingedeeld in vier hoofdstukken. Het eerste handelt over de historische wortels van de mensenrechten in de

wereld en de Kerk. Het blijft kort, het thema is niet nieuw. Daarna volgt een analyse van de plaats die de mensenrechten binnen het kerkelijk recht te beurt viel. Ook dat stuk is beknopt en staat in functie van het derde deel, over de waarachtige betekenis van mensenrechten in de Kerk vandaag, en het vierde, over de consequenties die mensenrechten in de wereld onvermijdelijk voor de Kerk met zich meebrengen<sup>2</sup>.

## II. *Mensenrechten historisch*

Was de rooms-katholieke Kerk voor of tegen mensenrechten in de profane samenleving? De Oostenrijkse jurist en rechtsfilosoof Georg Jellinek (1851-1911) situeerde de oorsprong van de mensenrechten zoals die in zijn tijd gestalte hadden gekregen in de vrijheid van godsdienst en geweten die sinds de reformatie werd nagestreefd<sup>3</sup>. Zonder het christendom geen mensenrechten dus, maar met het christendom, en dan toch zeker met het katholicisme, evenmin. Paus Gregorius XVI (1831-1846) noemde in zijn encycliciek *Mirari vos* van 15 augustus 1932 de vrijheid van geweten absurd, een vorm van waanzin. Ook de persvrijheid nam hij expliciet op de korrel. Het vruchtbare verband tussen geloof en vrijheid, bepleit door Félicité de Lamennais (1782-1854) en Jean-Baptiste-Henri de Lacordaire (1802-1861), en aan de basis liggend van onder meer de Belgische grondwet, werd voortaan onmogelijk. De angst voor de vrijheid werd daarna in kerkelijke kringen nooit meer echt overwonnen. Overigens zorgde paus Pius IX (1846-1878) allerminst voor een breuklijn in het kerkelijke denken met zijn *Syllabus errorum* van 1864<sup>4</sup>. Ook hij veroordeelde tal van moderne vrijheden.

Waarom al die pauselijke vijandigheid tegenover deze vrijheden? De pausen van de negentiende eeuw, zelfs de meer verlichte Leo XIII (1878-1903), zagen een contradictie tussen mensenrechten en theonomie, een wereldorde door God vooraf bepaald<sup>5</sup>. Er bestond in die tijd, zoals Walter Kasper terecht beklemtoont, een onvermogen om het onderscheid te maken tussen de historisch contingente manier waarop mensenrechten tot stand kwamen en werden geformuleerd, en hun diepere betekenis en doelstelling. Want dat de mensenrechten vaak werden

gebruikt als een wapen tegen de Kerk, en dat achter het pleidooi voor de vrije mening meer dan eens de gedachte schuilging dat waarheid niet bestond, staat buiten kijf.

Slechts langzaam veranderde de houding van de Kerk tegenover de moderne vrijheden. De gruwelen van de tweede wereldoorlog en de formulering, in het zog daarvan, van profane mensenrechtencatalogi droegen daar ongetwijfeld toe bij<sup>6</sup>. Mijlpalen waren twee encyclieken van Johannes XXIII, namelijk *Mater et magistra* (1961) en *Pacem in Terris* (1963). De evolutie zette zich door tijdens Vaticanum II, vooral in de dogmatische constitutie *Lumen gentium*, de pastorale constitutie *Gaudium et spes* en de verklaring *Dignitatis humanae* over de godsdienstvrijheid. De pausen die daarna kwamen profileerden zich, de ene al nadrukkelijker dan de andere, als voorstanders van mensenrechten in de profane samenleving. Ze vonden daarbij geleidelijk een solide basis bij Thomas van Aquino, en de gedachte dat de waardigheid van de mens is gebaseerd op zijn participatie in de waarheid van God<sup>7</sup>. Het ingeboren zoeken naar de waarheid is de basis voor de menselijke waardigheid. Dat klopt met de stelling verdedigd in *Gaudium et spes*: God staat niet tegenover de menselijke waardigheid, want die menselijke waardigheid wordt in hem gegrond en tot vervulling gebracht<sup>8</sup>.

En nu de mensenrechten in de Kerk. Van hen was lang geen sprake. Het was Vaticanum II dat er een grote impuls aan gaf, ofschoon het thema voordien al leefde. Nog niet in het kerkelijk wetboek van 1917. Maar zeker sinds de tweede wereldoorlog. Graag vermeld ik hoe de Leuvense canonist Willy Onclin (1905-1989) op een congres aan de Gregoriana in 1950 wees op het belang van subjectieve rechten en hun bescherming door het kerkelijk recht. Onclin had het over subjectieve rechten, niet over mensenrechten, maar daarin staat hij niet alleen. Ook later zouden kerkleiders en canonisten van allerlei pluimage zich uitsloven om te verhinderen dat er, formeel bekeken dan, van mensenrechten in de Kerk sprake zou zijn.

### *III. De formulering van mensenrechten in de Kerk*

Waarom is er geen sprake van “mensenrechten” in de Kerk, maar prijkt de titel “verplichtingen en rechten van alle christengelovigen” boven de canones 208-223 van de *Codex Iuris Canonici* (CIC) van 1983, die de materie kerkjuridisch gestalte geven? Er zijn twee verklaringen mogelijk, een praktische en een ideologische, die maar beter niet al te cartesiaans van elkaar worden gescheiden.

Het praktische argument is dat het in een kerkelijk wetboek per definitie gaat over katholieken, over mensen die in de katholieke Kerk zijn gedoopt of daarin werden opgenomen. Dat staat in canon 11. Dus hoeven de mensenrechten in het algemeen niet aan bod te komen, zoals een kerkelijk wetboek evenmin over moord en doodslag, huur of landpacht handelt. De begrenzing van de mensenrechten tot de plichten en rechten van alle christengelovigen is, in die redenering, het gevolg van een bevoegdheidsafbakening. Overigens kan dit op het eerste gezicht defensief klinkende argument ook vanuit een progressieve invalshoek worden aangewend. Knut Walf en Norbert Greinacher meenden, in de periode tussen concilie en Codex, dat de Kerk eigenlijk niet gerechtigd was om over de mensenrechten in het algemeen te spreken, of toch niet om daar specifiek kerkelijke theorieën over te ontwikkelen. Zij vonden dat mensenrechten een antropologisch gegeven zijn. Mensenrechten kunnen dus wel worden erkend, maar niet worden toegekend. Zo redenerend kan worden geargumenteed dat wie zich uitslooft om mensenrechten theologisch te funderen daardoor alleen al aantoonde ze niet zonder meer te erkennen. Als een antropologisch gegeven een theologische fundering behoeft, houdt het op een antropologisch gegeven te zijn.

Maar er was dus ook een ideologisch argument, dat naadloos aansluit aan bij wat Walter Kasper over de moeilijke receptie van mensenrechten door de Kerk meldde: de manier waarop mensenrechten tot stand kwamen, maakte soms blind voor hun diepere betekenis. Zo valt te verklaren dat onder meer paus Johannes Paulus II voor het begrip mensenrechten in de Kerk terugdeinsde, omdat hij, net zoals vele anderen binnen het insti-

tuut, mensenrechten als een emanatie zag van een conflictuele cultuur. In een liberale traditie zijn mensenrechten immers nauw verbonden met een eventueel belangenconflict. Als een individu niet akkoord gaat met het beleid van een overheid die op legitieme wijze bestuurt, behoudt het altijd een vrije zone die niemand mag betreden, die dus onvervreemdbaar is. Op die manier blijven rechten zoals vrijheid van meningsuiting, godsdienst, pers, vereniging onverkort overeind. Iemand heeft het recht het tegenovergestelde te denken, formuleren, geloven van wat de heersers zeggen.

Wie dat discours als uitgangspunt van mensenrechten accepteert, erkent tegelijk de mogelijkheid van een belangenconflict tussen de bestuurders enerzijds en hun onderdanen anderzijds. Precies dat belangenconflict is voor de Kerk onaanvaardbaar. Delen bestuurders en gewone gelovigen met elkaar immers niet het verlangen om tot de Kerk van Christus te behoren? Dus kan er geen belangenconflict zijn. Het mag in de praktijk de kop niet opsteken, om de eenvoudige reden dat het op ideologisch vlak onmogelijk kan bestaan.

Ziedaar een mechanisme dat in het kerkelijke denken wel vaker voorkomt: theoretische concepten normeren de werkelijkheid. Lijkt die werkelijkheid anders, dan is dat maar schijn. Die redenering geldt ook met betrekking tot de mensenrechten. Aangezien hun bestaan uitgaat van mogelijke belangenconflicten en die in de Kerk niet kunnen voorkomen, zijn ze overbodig. Vreemd daarbij is dat de redenering stevast uitgaat van de goede intenties van het kerkelijke beleid, waardoor de mensenrechten overbodig worden. Maar de tegenstelling zou natuurlijk net zo goed aan de andere kant van het spectrum kunnen worden opgeheven. Misschien is er wel iets mis met het beleid, als gelovigen voortdurend op mensenrechten een beroep moeten doen.

Hoe dan ook, er kwam een catalogus van "plichten en rechten van alle christengelovigen" in de CIC 1983 terecht. Sommige rechten zien er, als ze van de bijhorende binnenkerkelijke retoriek worden ontdaan, als gewone mensenrechten uit, zoals het gelijkheidsbeginsel (canon 208), de vrijheid van meningsuiting (canon 212 §3), de vrijheid van vereniging (canon 215), het recht op goede naam en privacy (canon 220), het recht op een

behoorlijk proces (canon 221 §1). Maar andere klinken typisch binnenkerkelijk, en kunnen met recht en reden plichten en rechten van de christengelovigen worden genoemd. Onder hen de plicht om een heilig leven te leiden (canon 210), of de tegen kritische stemmen vaak ingeroepen verplichting altijd de gemeenschap met de Kerk te bewaren (canon 209).

#### *IV. Mensenrechten in de Kerk: de praktijk*

De werkelijke positie van mensenrechten in de Kerk wordt uiteraard vooral afgemeten aan wat in de praktijk gebeurt. Die laat zien dat er twee belangrijke pijnpunten zijn.

Het eerste pijnpunt heeft te maken met de in het denken van vele kerkjuristen onopgeloste verhouding tussen recht en theologie. Zo wordt, wanneer er een mogelijke tegenstelling bestaat tussen een mensenrecht en een theologisch gefundeerd, doorgaans van goddelijk recht geacht beginsel, het laatste altijd primeert. Het voorbeeld bij uitstek is de onmogelijkheid die de Kerk ziet om vrouwen tot priester te wijden omdat, en zulks op ondubbelzinnige wijze sinds de pauselijke brief *Ordinatio sacerdotalis* uit 1994<sup>9</sup>, en de spanning die dat oplevert met het gelijkheidbeginsel. Dat laatste moet wijken voor een regel die geacht wordt tot de goddelijke ordening van de Kerk te behoren. Natuurlijk vergt de analyse van het gelijkheidbeginsel ook in de profane samenleving enige nuance. Ook daar worden gelijken gelijk, en ongelijken ongelijk behandeld. Maar de Kerk voegt een extra criterium toe dat tot ongelijkheid aanleiding kan geven: het theologische criterium. De suprematie van theologische beginselen ten aanzien van mensenrechten heeft een pijnlijk neveneffect: ze geeft de indruk dat er een tegenstelling bestaat tussen goddelijk recht en mensenrechten, zonder twijfel een vervelende vaststelling in een tijd als de onze.

De spanning tussen de grote theologische principes en de mensenrechten blijkt ook uit het denken van de invloedrijke kardinaal-aartsbisschop van Boedapest, Peter Erdö. Toen hij nog hoogleraar was in diezelfde stad achtte Erdö het in zijn boek *Teologia del diritto canonico*<sup>10</sup> vanuit een conceptueel oogpunt onaanvaardbaar dat in het kerkelijk recht een bepaling

zonder status van goddelijk recht op één of andere manier voorrang zou hebben op een rechtsregel die daar wel over beschikte. Dat geldt ook wanneer de betrokken regel van goddelijk recht minder belangrijk is voor het functioneren van de Kerk als instituut. Neem nu de onontbindbaarheid van het huwelijk. Die wordt geacht tot het goddelijk recht te behoren. Maar voor de werking voor de Kerk als systeem is zij niet zo cruciaal als de publiekrechtelijke structuren van het instituut of de mensenrechten. Wie de stelling van Erdö consequent doortrekt, kan enkel tot de vaststelling komen dat een kerkelijke grondwet met principes die formeel superieur zijn tegenover anderen in de gegeven omstandigheden onmogelijk is. Dat is een verregaande maar helaas juiste conclusie, die wordt bevestigd door de praktijk: de in het vooruitzicht gestelde *Lex ecclesiae fundamentalis* (LEF) is er inderdaad nooit gekomen. De gedachtengang van Erdö en vele anderen maakt het onmogelijk dat de Kerk functioneert als een geolied systeem waarbij tussen rechtsnormen een hiërarchie bestaat die bij momenten op een zuiver juridische en niet op een theologische hiërarchie berust.

En nu volgt het tweede punt dat overigens met het eerste verband houdt. Het heeft te maken met de noodzaak ondubbelzinnig te opteren voor de formele superioriteit van mensenrechten tegenover andere normen in de Kerk. Ik meldde al dat de in het vooruitzicht gestelde LEF er nooit is gekomen. En het klopt dus ook dat het loutere bestaan daarvan voor eerder theologisch geïnspireerde kerkjuristen moeilijkheden oproept. Tegelijk mag het grote belang van grondrechten die formeel superieur zijn tegenover andere normen van zowel het universele als particuliere recht niet worden onderschat. Het dilemma is duidelijk. Ofwel zijn grondrechten formeel superieur tegenover andere normen en spelen ze een doorslaggevende rol bij de interpretatie ervan: dan zijn ze de ultieme toetssteen. Ofwel zijn de grondrechten niet superieur, zijn ze bepalingen tussen andere bepalingen, zijn ze doodgewoon de canones 208-223 die zich plompverloren verloren ergens midden in de Codex bevinden. In dat geval zullen de mensenrechten, die per definitie abstract zijn geformuleerd, altijd voorrang moeten geven aan concrete bepalingen die er een uitzondering op vormen. Dan primeert immers het algemene rechtsbeginsel *lex specialis derogat generali*.



Onnodig eraan toe te voegen dat in deze tweede hypothese de grondrechten vooral een ornamentele functie hebben en nauwelijks in staat zullen zijn te wegen op het kerkrechtelijke systeem in zijn geheel.

Een voorbeeld kan het dilemma in al zijn wreedheid illustreren. Canon 1741 vermeldt de vijf redenen waarom een pastoor, die in het kerkelijk recht over een vast ambt beschikt, toch uit zijn parochie kan worden verwijderd. De derde reden die wordt opgesomd is "het verlies van goede naam bij rechtschapen en in aanzien staande parochianen of afkeer jegens de pastoor, waarvan wordt voorzien dat zij niet binnen korte tijd zullen ophouden". Wanneer die canon op zichzelf wordt gelezen is het loutere verlies van de goede naam een voldoende reden om de pastoor te verwijderen, ook al is dat verlies van goede naam op niets gebaseerd of het gevolg van een roddelcampagne bij de in aanzien staande parochianen. Als daarentegen de grondrechten het formeel superieure kader zijn waarmee elke interpretatie rekening moet houden, dan is canon 220 de ultieme toetssteen. Daarin staat dat niemand het recht heeft de goede naam die iemand geniet onwettig te schaden. Toegepast op het lot van de pastoor is het gevolg daarvan dat alleen pastoors die hun goede naam terecht kwijt zijn gespeeld voor verwijdering uit hun parochie in aanmerking komen. Met andere woorden, met canon 220 als achtergrond wordt de interpretatie van canon 1741 er vanuit juridisch en menselijk oogpunt alleen maar beter op.

In feite zou de vraag naar de formele superioriteit van de grondrechten er geen mogen zijn, want grondrechten die niet formeel superieur zijn kunnen nauwelijks grondrechten worden genoemd. Of anders uitgedrukt, wie grondrechten formuleert en hen tegelijkertijd formele superioriteit ontzegt, geeft onrechtstreeks toe dat hij hen enkel lippendienst verleent. Die houding is te vergelijken met steekvlamwetgeving in het politieke milieu: na een maatschappelijk incident wordt een wet aangepast, maar in de praktijk wordt er, op het vlak van de strafrechtspleging of -uitvoering, geen gevolg aan gegeven. Indien grondrechten niet formeel superieur zijn, is het beter hen niet te formuleren, en te wijzen op de absolute suprematie van het goddelijk recht zoals het wordt geïnterpreteerd door de lei-

dinggeven in de Kerk die zelf in hun actieradius niet door enige scheiding van machten worden gehinderd.

Een concrete toepassing van deze gedachte biedt de manier waarop het ontslag van Jacques Gaillot, bisschop van Evreux, in de winter van 1995 tot stand kwam. Gaillot zat al langer op ramkoers met Rome over allerlei controversiële uitspraken die zowel betrekking hadden op het kerkbestuur als op allerlei moraaltheologische vraagstukken. Gaillot werd ontboden door kardinaal Bernardin Gantin (1922-2008), de toenmalige prefect van de Congregatie voor de Bisschoppen. Tijdens het gesprek stelde Gantin aan Gaillot voor dat laatstgenoemde zelf zijn ontslag zou aanbieden. Toen Gaillot weigerde, werd hij letterlijk op staande voet en mondeling door de prefect ontslagen. Dat ontslag druist volledig in tegen alle regels die het kerkelijk recht daarover voorschrijft. Canon 192 van de CIC 1983 bepaalt dat iemand, door een decreet door de bevoegde overheid wettig uitgevaardigd, uit zijn ambt kan worden verwijderd. Dat decreet moet, volgens canon 51 schriftelijk worden opgesteld en dient, als het een beslissing betreft, wat hier het geval was, tenminste een summiere vermelding van de beweegredenen te bevatten. Beide voorgaande bepalingen moeten bovendien worden geïnterpreteerd in het ruimere kader van het grondrecht dat door canon 221 §2 wordt geformuleerd: "De christen-gelovigen hebben (...) het recht om, indien zij door een bevoegde overheid ter beoordeling worden geroepen, te worden beoordeeld met inachtneming van de voorschriften van het recht, die met billijkheid moeten worden toegepast". Het moge duidelijk zijn dat de taferelen die zich afspeelden in de kantoren van kardinaal Bernardin Gantin niet overeenstemmen met de gewone rechtsregels zoals vervat in canon 51 en 192, noch met de ruimere garanties die het grondrecht geformuleerd in canon 221 §2 biedt. Een paar maanden later gaf de latere kardinaal Mario Pompedda, op dat ogenblik decaan van de Romeinse Rota, een lezing aan het *Institut Catholique* in Parijs. Tijdens de vragenronde werd hij geconfronteerd met de betwistbare manier waarop Gaillot uit zijn ambt werd verwijderd. Het antwoord dat Pompedda gaf bleef lang nazinderen: "U kan toch niet verwachten dat de Heilige Vader alle rechtsregels volgt wanneer het echt belangrijk is". Geroezemoes in de zaal volgde. Zelfs het

doorgaans behoudende publiek van kerkjuristen die in vele gevallen in de kerkelijke overheid hun broodheren hadden, waren verbijsterd door woorden die blijk gaven van een grondig misprijzen voor de regels van het behoorlijke proces. Pompedda voelde de gêne en verklaarde later dat zijn hoekig klinkend antwoord voortvloeide uit zijn gebrekkige kennis van het Frans. Of dat laatste klopt, blijft de vraag. Maar het is een lichtpuntje dat de hoge functionaris zich tenminste verplicht voelde zijn standpunt toe te lichten.

#### *V. Kerk en mensenrechten in een bredere context*

Bij de aanvang van deze bijdrage heb ik erop gewezen hoe de Kerk slechts moeizaam, en na een aanvankelijke heftige afwijzing, tot de aanvaarding van mensenrechten in de wereld kwam. Vervolgens zoomde ik meer in op mensenrechten in de Kerk, de naam die de kerkelijke overheid hen gaf en de plaats die zij hen toebedeelde. In het derde hoofdstuk kwam de proef op de som: hoe vergaat het de praktijk van de mensenrechten in de Kerk? De conclusie blijft al met al teleurstellend. In dit laatste hoofdstuk gaat het over de wijze waarop de Kerk en de wereld via een vreemde interactie de waarachtige opinie van de Kerk over mensenrechten naar boven laten komen. De waarachtige opinie over mensenrechten: ze heeft natuurlijk vele facetten. Er is een eerste niveau, dat van het discours waarbij de Kerk zelf geen speler is bij de toepassing van de mensenrechten die ze aan de orde stelt. Er is ook een tweede niveau, waarbij de Kerk niet alleen uitspraken doet over mensenrechten maar er ook concreet mee omgaat, vaak in een al dan niet subtiel samenspel met de seculiere samenleving.

Het eerste niveau stemt eerder tot optimisme. Toen Johannes Paulus II aantrad, had hij al de reputatie een kampioen van de mensenrechten te zijn. Dat bleek heel concreet uit de politieke strijd die in het communistische Polen had gevoerd. En de paus had ook niet nagelaten over mensenrechten uitvoerig te spreken en te publiceren. Ook later ontpopte de Poolse paus zich als een strijder voor mensenrechten, soms in een vreemde symbiose met de Amerikaanse president Ronald Reagan, zoals

meesterlijk wordt beschreven in een boek van Bernstein en Politi<sup>11</sup>. Hier zitten tegelijk een paar barstjes in het systeem. Reagan en de paus waren als het ware politieke bondgenoten, wat leidde tot een scherpe afwijzing door de paus van bevrijdingsbewegingen in Latijns Amerika die de Amerikaanse president hinderden. De vernederde manier waarop hij in 1983, op de luchthaven van Managua zijn vingertje ophief naar de voor hem knielende priester en minister Ernesto Cardenal illustreert prachtig de politieke patstelling waarin de Poolse paus zich had gewerkt. Maar al met al was hij een voorvechter van de mensenrechten, met een betrekkelijk grote consequentie en met op beslissende momenten ook de nodige morele moed. Zo bleef hij zich tegen de doodstraf kanten, ook al betekende dat tegelijk afstand nemen van de Verenigde Staten, waar de afschaffing van *capital punishment* niet meteen op de agenda staat. Ook tegen de haren van China wordt op die manier ingestreken. Die houding is moedig, omdat zij niet door politieke of economische motieven, maar door een diep ethische houding is ingegeven. Natuurlijk kunnen er kanttekeningen worden geplaatst bij het huidige kerkelijke discours over mensenrechten. Maar we moeten ook eerlijk vaststellen dat de weg afgelegd sinds de encycliek *Mirari vos* uit 1832, via *Dignitatis humanae* op Vaticanum II, indrukwekkend en positief is.

Maar dan komt het tweede niveau, het niveau waarop de Kerk in haar concrete handelen met de mensenrechten in aanraking, en soms ook in aanvaring komt. Een eerste voorbeeld heeft als protagonist paus Benedictus XVI, die veel minder dan zijn voorganger de mensenrechten helder aanvoelt. In zijn streven om het door de bisschopswijdingen van monseigneur Marcel Lefebvre (1905-1991) tot stand gekomen schisma met het Priestergenootschap Sint Pius X ongedaan te maken, hief hij de excommunicatie op<sup>12</sup> die de nieuw gewijde bisschoppen ten gevolge van canon 1382 automatisch hadden opgelopen op 30 juni 1988 en die door Johannes Paulus II daarna ook werd verklaard. De ijver voor de eenheid van de Kerk primeerde bij Jozef Ratzinger op de nodige aandacht voor de mensenrechten. Eén van de betrokken bisschoppen was immers Richard Williamson, niet alleen een behoudend katholiek, waar Ratzinger sympathie voor heeft, maar ook een ontkenner van de Holo-

caust waarover de voormalige paus zich, mede gezien zijn nationaliteit, geen enkele dubbelzinnigheid kon veroorloven. Achteraf verklaarde het Vaticaan niet op de hoogte te zijn geweest van de kwalijke politieke opvattingen die Williamson erop nahield. Maar dat is geen excuus. Ofwel was het Vaticaan wel op de hoogte, en kon het zich niet permitteren de straf van een man als Williamson zomaar op te heffen, waardoor hij de bisschoppelijke waardigheid zonder restrictie kan uitoefenen. Ofwel was het Vaticaan niet op de hoogte, en getuigt zulks van een onverantwoorde lichtzinnigheid bij de beleidsvoering. Een soort van schuldig verzuim zeg maar, maar dan op intellectueel vlak.

Het tweede voorbeeld is nog schrijnender, en zegt naar mijn aanvoelen alles over de wijze waarop de Kerk de mensenrechten voor zichzelf heeft geïnterioriseerd. In de Verenigde Staten ontstond reeds tijdens het laatste decennium van de twintigste eeuw geregeld beroering over pedoseksuele praktijken van clerici. De kerkelijke overheid, die daar voordien niet echt wakker van lag, schrok plotseling op toen profane rechtbanken bisschoppen burgerlijk aansprakelijk stelden voor de criminele feiten die hun priesters hadden begaan. Wanneer bisschoppen bijvoorbeeld mannen tot priester hadden gewijd zonder ze zorgvuldig te screenen, of wanneer zij hen, na bewezen misdrijven, zomaar overplaatsten naar een andere functie waar ze na verloop van tijd hun criminele activiteiten hervatten, werden ze door de burgerlijke rechter vaak verplicht om hoge bedragen als schadevergoeding te betalen. De paniek sloeg bij de kerkelijke overheid helemaal toe wanneer Bernard Francis Law, aartsbisschop van Boston, in het vizier kwam als actief betrokkene bij het in de doofpot stoppen van kindermisbruik. Law nam op 13 december 2002 ontslag. Maar ondertussen had de Amerikaanse Bisschoppenconferentie (USCCB) al gereageerd door op 14 juni 2002 de zogenaamde *Dallas Norms*<sup>13</sup> uit te vaardigen. Die normen waren bijzonder hard voor de beschuldigde priesters<sup>14</sup>. De Heilige Stoel formuleerde er bezwaren tegen meer bepaald in een brief die kardinaal Giovanni Battista Re, op dat ogenblik prefect van de Congregatie voor de Bisschoppen, schreef op 14 oktober 2002. Re wees erop dat het document van de Amerikaanse bisschoppen bepalingen bevat-

ten die in strijd waren met de universele wetten van de Kerk<sup>15</sup>. Of anders uitgedrukt, de Amerikaanse bisschoppen gingen van een gemakzuchtige houding in één stap over tot een beenharde waarbij ze bovendien de rechten van de beschuldigten nauwelijks in acht namen. In feite schoten ze twee keer tekort op het vlak van de mensenrechten. In eerste instantie door hun weigering door hun recht te laten wedervaren zoals de eigen kerkelijke regels nochtans voorschrijven. In tweede instantie door, overijverig en in een soort van antithesebeweging, uiterst strenge regels uit te vaardigen waarbij plotseling de rechten van de verdediging niet meer belangrijk waren. Uiteindelijk werden de regels aangepast. De verbeterde versie van de *Dallas Norms* werden door de kerkelijke overheid erkend op 8 december 2002<sup>16</sup>.

Helaas zijn er met betrekking tot seksueel misbruik ook nog andere voorbeelden te vinden waarbij de kerkelijke overheid, in haar reactie tegenover de terechte maatschappelijke verontwaardiging betreffende haar laks beleid, *overnight* bepalingen uitvaardigde die de toets van de mensenrechten niet kunnen doorstaan. Dat geldt met name voor de *Normae de gravioribus delictis* die de Congregatie voor de Geloofsleer (CDF) op 21 mei 2010 uitvaardigde<sup>17</sup>. De CDF reageerde dit keer niet op wantoestanden in de Verenigde Staten, maar eerder op schandalen in een aantal Europese landen zoals Ierland, Oostenrijk, Duitsland, België en Nederland. Dat de CDF met strikte regels voor de dag kwam kan alleen maar worden toegejuicht. Maar de lof eindigt waar de overtreding van de mensenrechten begint. De CDF formuleerde immers ook regels die niet verenigbaar zijn met de normen voor een behoorlijk proces. Dat geldt meer bepaald voor artikel 7, waarin de verjaringstermijn voor pedoseksuele delicten, die sinds 2001 tien jaar na het meerderjarig worden van het slachtoffer was, tot twintig jaar na diezelfde meerderjarigheid wordt verlengd. Tot zover geen probleem. Maar problematisch is wel dat de kerkelijke overheid zelf van deze termijn kan derogeren. Met andere woorden, wanneer zij het om een of andere manier noodzakelijk acht, behoudt de kerkelijke overheid zich het recht voor om vast te stellen dat, ofschoon de verjaringstermijn verstreken is, toch nog een straf wordt uitgesproken. Dat is volkomen onaanvaardbaar. De ver-

jaring is er om de beschuldigde te beschermen, niet om de overheid ter wille te zijn. Laatstgenoemde heeft dus geenszins het recht om van dit beginsel te derogeren. Aast zij daar toch op, dan was het eerlijker geweest elke vorm van verjaring af te wijzen, zoals ook de *vox populi* in de profane samenleving dat eist. Maar enerzijds een verjaringstermijn bepalen, en anderzijds zichzelf het recht voorbehouden daarvan af te stappen, is onbehoorlijk en volkomen in strijd met de regels van een behoorlijk proces, waarvan de Kerk nochtans zelf in canon 221 §2 vindt dat ze die na behoort leven.

Samengevat, wanneer de Kerk uitspraken doet over mensenrechten zonder zelf onmiddellijk betrokken partij te zijn, doet zij dat vaak op moedige en overtuigende wijze. Wanneer zij echter in samenspel met de profane samenleving zelf maatregelen moet nemen die mensenrechtelijke consequenties hebben, is het resultaat minder glorieus. In de zaak Williamson, in de *Dallas Norms* en in het document van de CDF over de *delictis gravioribus* bevond het kerkelijke beleid zich telkens op of over het randje. Al moet wel worden gezegd, eerlijk is eerlijk, dat bij de uitvaarding van de *Dallas Norms* het Rome was dat op de paniecreactie van de Amerikaanse bisschoppen een verzachtend effect had.

## VI. Besluit

Traditioneel werd de discussie over mensenrechten in de wereld en in de Kerk vanuit een ontologisch standpunt benaderd. Als er maar één waarheid is, waarom zou er dan vrijheid nodig zijn om een andere te zoeken die niet bestaat? Wordt de vraag zo gesteld, dan komt onmiddellijk ook de mogelijke concurrentie tussen het katholieke geloof en andere gedachtestromingen naar boven. Om die reden was het voor de Kerk altijd moeilijk om de mensenrechten op hun juiste plaats te situeren, om hen te zien als een gevolg van de menselijke waardigheid, en niet als een strijdros in het gevecht tussen de Kerk en haar vijanden. De analyse van kardinaal Walter Kasper klopt op dat terrein volledig: de historische genese van de mensenrechten heeft altijd de intrinsieke discussie over hun betekenis overschaduwd.

Ondertussen blijkt uit wat voorafgaat ten overvloede dat de Kerk ook nu nog met de mensenrechten worstelt. De discussie gaat nu niet meer over hun abstracte aanvaarding, maar wel over de manier waarop zij concreet in de praktijk kunnen worden gebracht. Zoals zij eens hinderlijk waren op theoretisch niveau, zijn zij het nu in de praktijk. Dat blijkt zowel uit de wijze waarop met mensenrechten in de Kerk wordt omgegaan – de zaak Gaillot – als uit de manier waarop de interactie met de profane mensenrechten gestalte krijgt – de *Dallas Norms* en de nieuwe wetgeving over de zeer ernstige delicten.

Er zijn dus nog altijd problemen met de mensenrechten. Maar de vaststelling dat er een verschuiving is ingetreden van een theoretische discussie over hun ontologische mogelijkheid naar een praktisch debat over hun concrete toepassing is niet zonder betekenis. Eigenlijk is, geheel en al geruisloos, het debat over de mensenrechten verschoven van een dogmatisch naar een praktisch – theologisch of moraaltheologisch niveau. Zeker, er zijn nog sporen van de oude dogmatische strijd, en dat die nadrukkelijk te vinden zijn bij kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders zoals Peter Erdö kan geen toeval zijn. Maar de ware strijd zit op een ander vlak. Hoeveel ruimte is de kerkelijke overheid bereid te laten aan de gelovige die zij beweert lief te hebben? Die vraag heeft minder met het zoeken naar de waarheid te maken dan met de betekenis van de liefde. In de geschriften van Rainer Maria Rilke, meer bepaald in de *Duineser Elegien*, introduceert de dichter het afstand doen van het liefste. In wat Hans-Georg Gadamer (1900-2002) zijn “diplomatie van het hart” heeft genoemd, maakt Rilke een onderscheid tussen *Besitz* en *Bezug*, tussen bezit en betrokkenheid. Het eerste begrip duidt op een intermenselijke relatie waarin de één de ander niet vrij laat, maar als het ware bezit. Het tweede op een afstandelijkheid die met de ander wel in een relatie treedt maar hem tevens vrij laat<sup>18</sup>. Naarmate men ouder wordt, leert men de betrokkenheid hoger schatten dan het bezit, schrijft Rilke in een beroemd geworden brief aan Ilse Jahr van 22 februari 1923<sup>19</sup>.

In zekere zin is de verschuiving van het ontologische naar het pastorale of morele niveau bevrijdend. Het is gemakkelijker om tegen pastorale strategieën of moraaltheologische concepten op te boksen dan frontaal te bestrijden wat waarheid heet te



zijn. Die laatste is immers één en ondeelbaar, zoals de huidige paus naar aanleiding van het fameuze begrip *subsistit in*, of “bestaat in” uit *Lumen gentium* en canon 204 §2 van de CIC 1983 nogmaals bevestigde. De Kerk van Christus bestaat in de katholieke Kerk. En ze bestaat alleen daar, bevestigde paus Benedictus XVI bij monde van de Congregatie voor de Geloofsleer en kardinaal William Levada op 29 juni 2007<sup>20</sup>. Tegen de definitie van de waarheid valt nauwelijks wat in te brengen.

Maar neem nu dat we inderdaad dit stadium voorbij zijn, dat de strijd over mensenrechten in Kerk en wereld niet meer over waarheid gaat maar over liefde, over het verschil tussen *Besitz* en *Bezug*, wordt de discussie er dan makkelijker op? Ook dat is niet zeker. De psychologische weerstanden tegen een genereus accepteren van mensenrechten in de wereld en vooral in de Kerk blijven overeind. Maar het verschil met de ontologische discussie is dat een antwoord dat van het officiële afwijkt niet per definitie fout is. We kunnen alleen maar hopen dat de Kerk er de komende jaren in slaagt haar liefde tegenover haar eigen gelovigen niet bezitterig maar betrokken te interpreteren. Door dat te doen, geeft zij misschien eindelijk vrije baan aan de mensenrechten, wat inhoudt dat hun formele superioriteit wordt erkend en dat zij als een systeem worden gezien waar niet van kan worden afgeweken. Over de waarheid wordt niet onderhandeld, er is geen paus die dat zal ontkennen. Mensenrechten zijn niet in strijd met de waarheid. Zover zijn we al. Zij vallen evenmin samen met de waarheid. Dat is duidelijk. En toch mag ook over hen niet worden gemarchandeerd. Omdat zij een antropologisch gegeven zijn. En omdat zij, zoals Thomas van Aquino perfect aanvoelde, voortvloeien uit de menselijke waardigheid die is gebaseerd op zijn deelneming aan de waarheid van God.

*Noten:*

1. B. LATRÉ, *Strijd en inkeer. De kerk- en maatschappijkritische beweging in Vlaanderen 1958-1990*, Leuven, Kadoc/Universitaire Pers, 2011, 471 p. Reeds bij zijn inleiding op bladzijde 11 formuleert de auteur deze overweging.

2. Een aantal van de ontwikkelde gedachten zijn ook terug te vinden in R. TORFS, *Human Rights in the History of the Roman Catholic Church*, in een

publicatie onder redactie van J. VAN DER VEN en H.G. ZIEBERTZ. Verschijnt eerlang bij uitgeverij Brill in Leiden.

3. G. JELLINEK, *Die Erklärung der Mensche- und Bürgerrechte*, in R. SCHNUR, *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 1-77.

4. R. AUBERT, *Den Syllabus von 1846*, in *Stimmen der Zeit* 175 (1965) 1-24.

5. W. KASPER, *The Theological Foundations of Human Rights*, in *The Jurist* 50 (1990) 152-153.

6. VERENIGDE NATIES, *Universele Verklaringen van de Rechten van de Mens*, 1948 en RAAD VAN EUROPA, *Eurpees Verdrag voor de Rechten van de Mens*, 1950.

7. W. KASPER, *The Theological Foundations*, p. 156.

8. TWEDE VATICANS CONCILIE, *Gaudium et Spes*, p. 21.

9. "Wherefore, in order that all doubt may be removed regarding a matter of great importance, a matter which pertains to the Church's divine constitution itself, in virtue of my ministry of confirming the brethren (cf. Lk 22:32) I declare that the Church has no authority whatsoever to confer priestly ordination on women and that this judgment is to be definitively held by all the Church's faithful", JOHN PAUL II, *Apostolic Letter Ordinatio Sacerdotalis* (22 mei 1994); [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_22051994\\_ordinatio-sacerdotalis\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_en.html) (toegang 13.01.2013).

10. P. ERDÖ. *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Turijn, Giappichelli, 1996, 215 p.

11. C. BERNSTEIN & M. POLITI, *His Holiness. John Paul II and the Hidden History of Our Time*, Waterville, ME, Thorndike Press, 1997.

12. CONGREGATION FOR BISHOPS, *Decree remitting the excommunication 'Latae sententiae' of the bishops of the society of St Pius X* (21 januari 2009); [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cbishops/documents/rc\\_con\\_cbishops\\_doc\\_20090121\\_remissione-scomunica\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20090121_remissione-scomunica_en.html) (toegang 13.01.2013).

13. UNITED STATES CONFERENCE OF BISHOPS, *Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests, Deacons, or Other Church Personnel* (14 June 2002); <http://www.bishop-accountability.org/resources/resourcefiles/churchdocs/DallasNorms.htm> (toegang 14.01.2013).

14. Zie art. 7: "When a credible allegation of sexual abuse of minor by priests, deacons, or other church personnel is made, the alleged offender will be relieved of any ecclesiastical ministry of function. An investigation in harmony with canon law will promptly commence. The accused will be encouraged to retain the assistance of civil and canonical counsel and will be promptly notified of the preliminary findings of the investigation".

15. G.B. RE, *Letter to Bishop Wilton Gregory, head of the U.S. Conference of Catholic Bishops* (14 oktober 2002); <http://www.bishop-accountability.org/resources/resource-files/churchdocs/Gregory.htm> (toegang 13.01.2013).

16. UNITED STATES CONFERENCE OF BISHOPS, *Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons* (approved by the Congregation for Bishops on 8 December 2002); <http://www.bishop-accountability.org/resources/resource-files/churchdocs/FinalNorms.htm> (toegang 13.01.2013).

17. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEL, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis* (21 mei 2010), in *Acta Apostolicae Sedis* 102 (2010) 419-430; [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/doc\\_dis\\_index.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_dis_index.htm) (toegang 13.01.2013).

18. R.M. RILKE, *De Elegieën van Duino 1912/1922*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door W.J.M. Bronzwaer, Baarn, Ambo, 1978, p. 104-105, en de opmerkingen die Bronzwaer aldaar formuleert.

19. R.M. RILKE, *Briefe*, Berlijn, Insel Verlag, 1950, p. 820.

20. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Responses to Some Questions regarding certain Aspects of the Doctrine on the Church* (29 Juni 2007); [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070629\\_responsa-quaestiones\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_en.html) (toegang 13.01.2013).

# VATICANUM II

## EEN CONCILIE

### NIET ALS DE ANDERE

+ GODFRIED KARDINAAL DANNEELS

#### *I. Einde van een tijdperk. Een breukfenomeen?*

Vaticanium II is een Concilie dat niet is zoals de voorafgaande. Het is een apart evenement om vele redenen. Ook al neemt het plaats in de lange rij van de Concilies: op vele gebieden is het nieuw. Vijftig jaar geleden begon Vaticanum II. De concilievaarders zelf zijn voor het overgrote deel verdwenen. Gelovigen die het van buitenaf hebben meegemaakt, herinneren zich vooral de mediadrukte en de optimistische sfeer waarin de kerkvergadering is verlopen. De inhoud van de concilieteksten – hoewel vaak amper gelezen – lijkt hun normaal: al wat voor het Concilie al circuleerde, heeft het Concilie bevestigd en is bijna gemeengoed geworden. Men geeft er zich nog amper rekenschap van dat de inhoud zo nieuw was. Jongeren herinneren zich slechts vaag de gebeurtenis of weten er helemaal niets meer van. Zelden of nooit hebben ze de conciliestukken gelezen. Nochtans zijn die bepalend geweest voor het leven van de Kerk in de laatste halve eeuw. Zestien documenten, waaronder vooral de vier constituties (liturgie, openbaring, Kerk, Kerk en wereld). Deze teksten hebben het denken en het doen van de kerkelijke gemeenschap gestuurd. Andere decreten, zoals die over de oecumene en de godsdienstvrijheid, zijn het voorwerp geweest van lange conciliaire discussies en hebben heel nieuwe gedachten en een nieuwe praxis geïnspireerd. Verder zijn er

ook teksten zoals die over de media en de opvoeding, die vandaag nog amper bruikbaar zijn.

Om de originaliteit van Vaticanum II te begrijpen, is het onmisbaar om het Concilie en zijn documenten in de geschiedenis en de cultuur van de tijd. Heeft Vaticanum II een stuk van die geschiedenis bepaald, het omgekeerde is zeker even waar. Vaticanum II draagt ook het merkteken van zijn tijd gemerkt. Ook al is het waar dat het Concilie volop blijft staan in de traditie, het is even waar dat het ook ontwikkelingen en verdieping op gang bracht die hier en daar getuigt van een discontinuïteit met vroegere gedachten en praktijken. Een theoloog als Karl Rahner kon zeggen dat het Concilie het einde betekend van de Constantijnse periode in de kerkgeschiedenis, en dat Vaticanum II van even groot gewicht is als Nicea en Trente.

Het Concilie was al jaren tevoren voorbereid: het zaad lag al in de akker en was al aan het kiemen. De zonnestralen van het Concilie hebben het boven de grond gebracht, doen groeien en vrucht dragen. Die voorbereiding was vooral duidelijk op het terrein van de liturgie, de Bijbelstudie (de moderne exegese) en de aandacht voor de patristiek. Er was ook de invloed van het protestantse denken en van de moderne filosofie. In tegenstelling met de voorgaande Concilies, die meestal aan een thema waren gewijd, heeft Vaticanum II zowat alle problemen aangepakt: talloze onderwerpen kwamen aan bod, vanaf de plaats van het orgel in de liturgie, over de blijvende waarde van Thomas van Aquino voor de theologie, de relatie tussen Rome en de lokale bisschoppen, tot en met de seksualiteit en het huwelijksleven, de verhouding Kerk en staat, en nog veel meer.

## *II. Belangrijke thematieken*

Wanneer men het geheel overziet, is het wel zo, dat hét centrale thema van het Concilie was: de waarde, de rol en de taak van de leek in de Kerk op alle domeinen. Maar heel invloedrijk is ook geweest, het invoeren van de volkstaal in de liturgie. Dat lijkt een detail, maar eigenlijk heeft dat een dynamiek op gang gebracht die zich op vele andere terreinen doorzette: de mogelijkheid bestond om zaken die eeuwenlang vaststonden, te wij-

zigen. Wat altijd gedacht werd en gepraktiseerd, hoefde niet eeuwig te zijn. Wellicht heeft met het invoeren van de volkstaal in de liturgie het *aggiornamento* van Johannes XXIII zijn eerste toepassing gekregen. Hier werd een dynamiek losgemaakt die de loutere taalwijziging ver overschreed, en niets lijkt een grotere impact te hebben dan het wijzigen van aloude liturgische tradities. Veranderingen in cultus en ritueel raken zeer diep het hart van de gelovige.

Ook belangrijk was het herpositioneren van Schrift en traditie als geloofsbronnen, en het aanvaarden van de nieuwe exegetische methodes bij de studie van de Schrift. Het document over de relatie met de niet-christelijke godsdiensten en met name met de Joden, *Nostra aetate*, kon niettegenstaande een lange en scherpe discussie en de bijkomende belasting van politieke druk, tot een bevredigende en verassende consensus worden gebracht. Ook *Dignitatis humanae*, de tekst over de godsdienstvrijheid en de verhouding tussen Kerk en staat, heeft zijn gelijke niet in voorgaande Concilies en pauselijke documenten. Geheel nieuw was *Gaudium et spes*, over de verhouding van de Kerk tot de wereld van vandaag. De Kerk nam een luisterende houding aan, wilde de wereld helpen en niet langer de afwijzende, defensieve, negatieve en superieure attitude doorzetten die zij zich voor Vaticanum II aanmat.

Tenslotte was er ook duidelijk een trend om, op sommige terreinen, de louter consultatieve rol van het episcopaat open te trekken naar deliberatieve inspraak. Het vraagstuk van de collegialiteit heeft in het Concilie wel een principiële consensus gekregen. Maar er werd geen praktische en juridische toepassing vastgelegd, behalve dan in de vorm van periodieke Romeinse synodes, waarover verder meer.

### *III. Een nieuw denken en een andere spreekstijl*

Opvallend was, in de tijd voor het Concilie, het steeds maar toenemend en groeiend belang van een nieuw genre van pauselijke documenten: de encyclieken. Meer en meer was het de paus die alleen sprak tot de Kerk en uitgroeide tot "de grote en universele leraar". De encyclieken kregen feitelijk meer en meer

gezag en leken soms wel dogmatische (en onfeilbare?) uitspraken. De concentratie van het leergezag leek ook meer en meer in de handen te berusten van het pauselijk magisterium. Meteen ontwikkelde zich een sterke bureaucratie – de Romeinse Curie – die als centraal gezag functioneerde. Vooral het de Congregatie van het “Heilig Officie”, vandaag gekend onder de naam Congregatie voor de Geloofsleer, werd daarvan het symbool. Deze *Suprema congregatio* was de directe spreekbuis van de paus. Maar gestaag groeide – vooral in de twintigste eeuw – bij het kerkvolk de uitdrukking “Volk van God”. Tegenover het verticaal denken in de gezagsrelaties, ontstond er ook een horizontaal denken. De Kerk was het gehele volk van God, één grote *familia Dei* van broeders en zusters. Daarbij kwam de invloed van een wereld in ontwikkeling, die gebouwd was op democratie en medezeggenschap. Maar – vooral in de toen overal opbloeiende beweging van de Katholieke Actie – werden leken nog vooral beschouwd als de onderdanige en genereuze medewerkers van de bisschoppen. Naast het hiërarchisch ambt ging en men ook meer en meer spreken over de charisma’s, gaven voor niet geschonken aan alle gedoopten, zonder onderscheid. Niet alleen het ambt droeg dus de Kerk, maar ook het hele volk. Er ontstond een heel nieuw vocabularium: charisma, medezeggenschap, partnerschap, dialoog, samenwerking, vriendschap. Deze woordenschat is overal aanwezig doorheen alle Conciliedocumenten en verkreeg burgerrecht in het kerkelijk spreken.

Tot dan toe was de taal van het kerkelijk gezag vooral een juridisch en wetgevend spreken. De taal was rationeel, conceptueel, bondig en scherp afgelijnd. Vaticanum II koos daarentegen voor een meer pastorale taal: minder scherp omlijnd, suggestief, niet determinerend, rustig en sereen exposerend, dialoogerend. Vaticanum II spreekt uitnodigend, vertrekkend van datgene wat spreker en luisterers reeds gemeenschappelijk hebben. Het Concilie gebruikt een gevoelige en esthetische stijl: “onze boodschap is waar, goed en schoon. Kom”. De oude taal determineerde en legde op, de nieuwe suggereert en nodigt uit. Tenslotte lijkt het er naar het woord van Karl Rahner op dat we met het concilie ingetreden zijn in een nieuwe periode van de Kerk. Na de Joods-christelijke Kerk, is de kerk van het helle-

nisme gekomen. Nu breekt de tijd aan van de echte wereldkerk, de overgang van Europees naar mondiaal, van Thomas en de scholastiek naar het assimileren van de filosofische en cultureel denken en de praxis van de twintigste eeuw.

#### IV. Toen kwam Johannes XXIII

Dan kwam Johannes XXIII. Hij was niet alleen de paus die tot het Concilie besliste en het aankondigde. Hij was meteen ook de grote katalysator van de overgang van oud naar nieuw. Een paus met niet alleen een nieuwe naam: hij was "rond" – zowel fysiek als qua karakter –, spontaan, met een grote vrijheid van spreken en denken, met een gezonde dosis humor ook. Een man die zichzelf niet al te veel *au sérieux* nam. Alleen al de wijze waarop hij het Concilie aan zijn substituut staatssecretaris aankondigde was tekenend: een paar maand na het begin van zijn pontificaat bij de dagelijkse ontmoeting, klonk het: *Facciamo un piccolo concilio*, we houden een klein concilietje.

In zijn ogen kon het beginnen en voltooid zijn in een paar maanden tijd. Men kan dit zien als een ludieke anekdote van een nog onervaren paus, maar, het heeft ook veel weg van een inspiratie van de Heilige Geest: "Uit de mond van kinderen en kleinen ...". Meteen was de vernieuwing – het fameuze *aggiornamento* – ingezet, en later bleek nog dat Johannes XXIII ook niet-katholieken zou uitnodigen als waarnemers. Hij zou de waaier van de kerkelijke problematiek verbreden, zich positief opstellen ten overstaan van "de wereld". De andere christelijke kerken en confessies zou hij benaderen met een brede oecumenische blik. Was hij niet nuntius geweest waar de Oosterse Kerken overwegend waren?

Er moet zeker ook bij gezegd worden dat ook de wind van de cultuur in dezelfde richting waaide, openheid en breeddenkendheid overheersten. Daarbij kwam nog de grote macht van de media. Al spoedig was de geheimhouding doorbroken: alle discussies, pijnlijke confrontaties en debatten gingen dezelfde avond de wereld rond. Diezelfde media maakten het mogelijk dat de impact van het conciliair gebeuren onmiddellijk was, en zeer groot. Concilieteksten – zoals die over de liturgie – werden



al in praktijk gebracht nog voor het Concilie zelf ten einde was. Het Concilie bereikte ook vele niet-katholieken en richtte zich bewust tot alle mensen. *Aggiornamento* was een bijna magisch woord geworden: het bij de dag brengen van de traditie. Een aantal veranderingen waren werkelijk nieuw: het oecumenisme en de houding tegenover de Joden, de verhouding Kerk en Staat, de godsdienstvrijheid. Tenslotte was er ook de "herbronning": men keerde terug naar de grote Traditie, naar het moment voor de christelijke gemeenschappen waren uiteengegaan. De hele sfeer van dit Concilie ligt samengevat in *Gaudet mater Ecclesia*, de openingsrede van Johannes XXIII. Deze eerste woorden zegden reeds alles, het Concilie zou vreugde brengen in de Kerk.

### V. De geest van Vaticanum II

Het verschil tussen Vaticanum II en de voorgaande Concilies wordt ook zichtbaar in het literair genre van de documenten. De voorgaande Concilies waren vooral een soort rechtbank die beslist en trancheert, die ook legifereert en zich in juridische termen uitdrukt. Dat model werd door de Concilievaders van Vaticanum II van meet af aan verlaten. Het Tweede Vaticaans Concilie koos een ander literair genre, een andere taal. Er komen geen korte stellingnames of veroordelingen, geen scherpe formuleringen van geloofspunten en discipline in voor, weinig normatieve taal. De uitdrukkingvorm van de vorige Concilies waren vooral de zogenaamde *canones* (Trente vaardigde er 325 uit!), meestal korte stellingnames die afwijzend gesteld waren en steeds met een dissident in het vizier. Een dergelijk vocabulaire werd vlug als dreigend, bestraffend en intimiderend ervaren.

Vaticanum II daarentegen vaardigde geen enkele canon uit, maar koos voor langere stukken, rustige uiteenzettingen die het zogenaamde panegyrieke genre van de Kerkvaders in herinnering roepen. Men wil bewondering wekken en aldus de lezer aantrekken tot instemming. Het ideaal wordt voorgehouden, en dit werkt enthousiasmerend. Dat is wat wordt verstaan onder de term "pastoraal", een "zachte" term, dialogerend en uitno-

digend, met als doel de gemeenschappelijke bekering. Niet opleggen, maar overtuigen. Kenmerkend is de afwezigheid van termen uit het taalregister van dreiging, straf, uitsluiting. De teksten zijn ook geschreven in het horizontale vlak. Ze zijn begaan met de relatie tussen het volk van God en de wereld. Die horizontaliteit blijkt ook uit de ideeën van de gelijkheid van alle gedoopten, het priesterschap van de gelovigen, de collegialiteit, de reciprociteit, samenwerking en dialoog, de dienstbaarheid van het gezag aan het volk. Wat men vaak uit het oog verliest is de grote aandacht die Vaticanum II ook had voor de interioriteit, de heiligheid en de bekering, zo bijvoorbeeld in hoofdstuk V van *Lumen gentium* – over de roeping tot heiligheid van het volk Gods. De Kerk wordt in de documenten van Vaticanum II geportretteerd als “goed, geduldig, barmhartig”, zoals paus Johannes XXIII het al verwoordde in zijn openingstoespraak *Gaudet mater Ecclesia*. Die woorden tekenden hem en het hele Concilie.

### VI. De liturgie – *Sacrosanctum concilium*

De grondtoon van de Constitutie over de Liturgie is duidelijk: de gedoopten zijn geen passieve toeschouwers in de liturgie: ze nemen deel aan de liturgische handeling en hebben een eigen taak in de viering. De uitdrukking “actieve deelname” is geboren, deze gedachte was niet nieuw, zij was al veel langer gangbaar in de liturgische beweging: actieve participatie, zowel innerlijk als uiterlijk.

Reeds in het voorontwerp over de liturgie, dat op het Concilie werd gepresenteerd door Annibale Bugnini, stond een duidelijke formulering van de grondprincipes van de liturgische hervorming. Men kon in deze presentatie de vruchten lezen van vele tientallen jaren liturgische beweging, vooral sinds het Congres van Mechelen in 1909 en de inbreng van Dom Lambert Beauduin. Liturgie was niet in de eerste plaats een zaak van rubricale voorschriften maar een volwaardige discipline, gefundeerd op doctrinele basis. De hoofdaccenten van Bugnini's voorontwerp waren: diep respect voor de grote liturgische traditie, stevige fundering van het liturgisch handelen op

de gegevens van het geloof en de leer. Groot belang moest worden gehecht aan de liturgische vorming en vooral dan van de clerus, aan de sterkere deelname van de vierende gemeenschap aan het liturgisch handelen. Liturgie kan geen louter canonisch handboek zijn voor het "doen" van de celebrant, maar het aanwezig stellen van Christus' paasmysterie in zijn volheid van passie, dood, verrijzenis en hemelvaart. Het artikel zeven van de latere Constitutie zou de sleuteltekst zijn, om de veelsoortige aard van Christus' tegenwoordigheid in de liturgie te begrijpen: in het biddende volk, in de persoon van de celebrant, in de proclamatie van het Woord, in het gemeenschappelijk psalmgebed. Tenslotte, en vooral (het Concilie gebruikt in het Latijn *imprimis*), in het eucharistisch brood en de wijn. Het was de herontdekking van de patristische visie op de liturgie.

De diepe kloof die was gegroeid tussen celebrant en vierende gemeenschap werd aldus gedicht. Men wilde komaf maken met de marginalisatie van zowel het volk als van de voorganger. Liturgie werd opnieuw een relationeel gebeuren: tussen God, de priester en het volk. Vrij vlug werd overal de volkstaal ingevoerd en werd de traditie van de onveranderbaarheid van liturgische gebruiken overwonnen. Het wijzigen van de liturgische taal werd de aanzet om ook op andere vlakken veranderingen aan te brengen. Tenslotte kregen bisschoppen en bisschoppenconferenties meer zeggingsmacht over de liturgie. Hoewel, deze beslissingbevoegdheid werd vlug gereduceerd tot het voorleggen ter goedkeuring en niet enkel ter bevestiging aan het centraal gezag in de Kerk.

## VII. *Dei verbum*

De Constitutie over de goddelijke openbaring is wellicht het belangrijkste leerstellig document van het Concilie. Het werd langdurig, intens en heftig bediscussieerd en uiteindelijk met een grote consensus aanvaard. *Dei verbum* gaat tenslotte over de hoofdcoördinaten van het geloof: Schrift, traditie en magisterium. Tot aan de vooravond van Vaticanum II werd de indruk gewekt dat de bron van het geloof te zoeken was bij het magisterium van de Kerk. Daarnaast leek de traditie verheven te

staan boven de Schrift. Er waren inderdaad geloofsdogma's – vooral recentelijk geformuleerd, over Maria – die niet woordelijk in de Schrift te lezen stonden. En het is waar, dat ook de Schrift ontstaan is binnen de schoot van de Traditie.

Het Concilie oordeelde dat het magisterium slechts een bemiddelende functie had tussen Schrift, traditie en het godsvolk. Ook het leergezag moet “vroom luisteren” (*pie audire*) naar de eerste bronnen van het geloof: Schrift en traditie. Dit werd niet zonder bewogen discussie aanvaard. Kardinaal Ottaviani, secretaris van de Congregatie van het H. Officie verklaarde dat het kerkelijk magisterium moet onderwijzen, orde scheppen, de luciditeit beoefenen en beknopt en duidelijk spreken. Dat spreken heeft, aldus Ottaviani, voorrang op een pastorale benadering, en het magisterium beheert de geloofschat. Daarnaast is de Schrift naar de letter geïnspireerd en is het Oude Testament een pure inleiding op het Nieuwe Testament. De Latijnse vertaling van de Bijbel, de Vulgaat, is de geïnspireerde tekst, en kan wel in de volkstaal ter lezing gegeven worden aan de gelovigen, maar de interpretatie is te zoeken bij het leergezag. In deze lijn heeft een minderheid op het Concilie niet opgehouden het werk van de exegeten te neutraliseren. Maar, het Concilie is er in geslaagd om zelf het heft in handen te nemen. Sommigen zagen precies hier de *grosse Wende* van het Concilie. *Dei verbum*, dat zo veel tijd en discussie kostte, wordt helaas vandaag nog amper gelezen. Deze Constitutie is nochtans een pijler van het conciliaire werk. En leerstellig gezien: het kroonstuk van Vaticanum II.

### VIII. *Lumen Gentium* – De Kerk

De Constitutie over de Kerk schetst een kerkbeeld dat nieuw is en andere accenten legt dan het denken voorafgaand aan Vaticanum II. Dit document biedt een aanvulling en zelfs een correctie van wat Vatikanum I had gezegd. Het Eerste Vaticaans Concilie was een Concilie over de paus en zijn primaatschap. *Lumen gentium* is het ontbrekende en complementaire stuk in een integraal denken over de Kerk. Overbekend is natuurlijk de gewijzigde rangorde van de hoofdstukken: niet het hiërarchi-

sche ambt staat voorop, maar de tekst over het "Volk Gods". Pas daarna volgen de bisschoppen. Wat minder opgemerkt wordt is het vijfde hoofdstuk over de heiligheid van het Gods-volk. Vaticanum II heeft immers niet alleen aandacht voor de structuur van de Kerk, maar net zo goed voor haar ziel en hart. Deze aandacht voor interioriteit van de Kerk is een *novum* in een conciliedocument.

De discussie over *Lumen gentium* werd duidelijk ook beïnvloed door de tussenkomsten van Mgr Emiel-Jozef De Smedt, de toenmalige bisschop van Brugge. Niet alleen de inhoud van zijn woorden, maar meer nog door de overtuigingskracht en de retorische impact zijn belangrijk geweest. Hier vielen voor de eerste keer in de Concilie-aula woorden als: triomfalisme, klerikalisme, juridisme, piramidale structuur, pompeuze en romantische taal, episcopolatrie en papolatrie. Er werd heftig gediscussieerd over het pauselijk gezag en over de collegialiteit van de bisschoppen, over de Kerk die teveel een kopie was van andere profane instituties in haar opvatting over zichzelf als *societas perfecta*, over het paternalisme in het kerkelijk spreken, over suprematie en uitsluiting. Er werd voorheen al te exclusief werd geïnsisteerd op de rooms-katholieke Kerk als enige ware Kerk, en nu groeide steeds meer een andere houding ten aanzien van andere geloofsovertuigingen: de dialoog werd ingezet op grond van wat men gemeenschappelijk deelt en de nadruk ligt op wat verenigt en niet op wat scheidt.

Tenslotte was het inschuiven van de tekst over Maria als laatste hoofdstuk van het document over de Kerk niet zonder betekenis: het illustreert de voorrang van het Christusmysterie en de band tussen de Christus, Maria en de Kerk.

### *IX. Gaudium et Spes. Kerk en Wereld*

De Constitutie over de Kerk en de wereld van vandaag is eveneens een *novum* in de Conciliegeschiedenis. Indien vroeger al over dit onderwerp werd gesproken was het overwegend in een defensieve taal: de Kerk kon en mocht geen pact sluiten met de wereld. De wereld werd dan quasi uitsluitend gezien als de "wereld" in het Johannesevangelie. Maar dezelfde Johannes

zegt ook: "God heeft de wereld zo liefgehad dat Hij zijn eniggeboren Zoon in de wereld heeft gezonden". Vaticanum II keerde zich positief naar de wereld toe. De Kerk weet wel dat de "wereld" bij zijn komst Jezus niet aanvaard heeft, maar stelt zich luisterend op, uitnodigend en dialogerend en niet meteen veroordelend. De Kerk heeft zo oren voor de ethische, economische en sociale problemen van de samenleving.

In de loop van de geschiedenis ontstonden twee interpretatiemodellen van "de wereld". Vooreerst de *augustiniaanse* interpretatie, die benadrukt dat de wereld Christus heeft verworpen. Daarom kan de wereld niet eenzinnig positief worden benaderd, en heeft in de eerste plaats nood om verlost te worden. Anderzijds is er de *incarnatorische* interpretatie, die de nadruk legt op het feit dat God de wereld liefheeft. Hij heeft zijn Zoon in de wereld gezonden om de mensheid te beminnen. Dit was ook de gangbare interpretatie van vooral de Oosterse patristiek. Beide interpretaties zijn aanvaardbaar en hebben hun geldigheid, en de opsluiting in een van de twee met loochening van de ander is niet gepast. Het is duidelijk dat de overgrote meerderheid van de concilievaders, bij hun aankomst, eerder wantrouwig stonden tegenover de "wereld". In enkele weken tijd sloeg dit om in een veel opener en optimistischer houding. Er bleef echter een minderheid – geprivilegieerd door de bisschoppen en kardinalen van de Curie – die de meerderheid verdacht van ontrouw en verraad aan de traditie.

De rol van de pausen en hun impact op het Concilie was gevarieerd. Johannes XXIII kwam heel weinig tussen, op enkele beslissingen inzake procedure na. Paus Paulus VI was wisselend: soms temperend, soms bevestigend. Deze man – intelligent en gevoelig – was voorzichtig open en soms bezorgd en angstig. Hij kwam duidelijk tussen op belangrijke punten, zoals de celibaatskwestie, de *Nota explicativa praevia* bij het derde hoofdstuk van *Lumen gentium* en de geboortenregeling.

### X. Een rijke oogst

De oogst van Vaticanum II is, al met al, indrukwekkend. Vaak is men die al wat vergeten en vermits veel ook in de praktijk

werd gerealiseerd, zijn de gelovigen dit zo gewoon, dat ze er zich niet meer bewust van zijn dat dit een gevoelige verandering was, te danken aan het Concilie. Maar als men de vruchten van Vaticanum II gaat opsommen *en vrac*, ziet men hoeveel Vaticanum II heeft veranderd en vernieuwd in de Kerk. De liturgie en de cultus werden grondig hervormd, de eucharistie wordt centraal gesteld, de doop sterk benadrukt als fundament van het priesterschap van de gelovigen en de fundamentele gelijkheid van allen. Eucharistie en alle sacramenten hebben een woorddienst in de volkstaal en de leesrooster van de Bijbel heeft een twee- of driejaarlijkse cyclus. De Schrift wordt "de ziel van de theologie" genoemd, en de eucharistische hooggebeden werden uitgebreid. Christus wordt voorgesteld als dienaar en vriend van alle mensen. Het Concilie onderlijnt de waardigheid van elk menselijk persoon, en de rangorde van de doeleinden van het huwelijk werd gewijzigd, de waardigheid en de zending van de leek en zijn medeverantwoordelijkheid staan voorop. Het ideaal van de bisschop is dat van de dienaar en herder, het Concilie bracht ook aandacht voor de dienstbaarheid van de Kerk aan de wereld, de rol van de jonge kerken, het probleem van een rechtvaardige oorlog en de nucleaire bewapening. Verder ging het over de waarde van de democratie en de verhouding tussen Kerk en Staat, over de godsdienstvrijheid. En nog meer.

Verder is er vooral de nieuwe stijl en de nieuwe taal van het Concilie: een pastoraal, positief, niet legifererend en juridiserend maar wel een empathisch spreken, emotief, uitnodigend en niet bevelend. De stijl is meer dan een detail, maar de neerslag van een bepaald type denken. De geest van het Concilie is alleszins meer incarnatorisch dan augustiniaans. De collegialiteit van de bisschoppen werd bevestigd, maar er werd geen kader afgesproken omtrent hoe men dit zou realiseren. Eenmaal het Concilie voorbij was, werd de trend naar centralisatie weer groter. De macht verschoof weer naar het centrum. De bijdrage van de periferie – bisschoppen en volk – werd ook niet altijd fors gesteund vanuit het centrum.

### *XI. Valt er nog iets te doen vijftig jaar na het Concilie?*

De ideeën van het Concilie zijn gekend, maar hoe staat het met de uitvoering? Is er nog werk na vijftig jaar? Het is duidelijk dat de twee hermeneutische grondstromen – aan de ene zijde een augustiniaans getinte interpretatie, aan de andere zijde een meer incarnatorische lezing – naast elkaar zullen blijven bestaan. Beiden hebben immers hun waarheid en het zoeken naar evenwicht tussen beide zal nooit helemaal tot rust komen. Met deze paradox moet de Kerk leven. Karakter en temperament van kerkleiders en van het volk zullen altijd hun rol blijven spelen. Dan komen finaal de vragen op als: in hoeverre is Vaticanum II een breuk met vroeger, of veeleer een diepe continuïteit? In hoeverre is het Concilie een ontwikkeling en een voortzetting van vroeger? Wat is traditie? Omvat deze slechts de recente traditie van middeleeuwen en scholastiek? In hoeverre is bijvoorbeeld het decreet over het oecumenisme een uitdieping of een ontwikkeling van het vroegere denken en spreken, of eerder iets heel nieuw? En de godsdienstvrijheid? Hoe zijn priemaatschap van de paus (Vaticanum I) en bisschoppelijke collegialiteit samen te denken en te realiseren?

### *XII. De liturgie*

Zonder twijfel is de Constitutie over de liturgie het best opgevolgde en in praktijk omgezette document. De hervorming van de cultus heeft een diepgaande invloed op het leven van de gedoopte. Overal was de receptie van de liturgiehervorming goed. Een aantal wilde experimenten niet te na gesproken in sommige landen, zijn de vruchten van deze Concilietekst alom merkbaar. De liturgische boeken zijn vernieuwd, de invoering van de volkstaal is algemeen. De aandacht voor het Woord Gods is toegenomen en het contact met de Bijbel uitgebreid, al rest er nog veel om die Bijbel toegankelijk te maken bij het Godsvolk: Bijbelstudie en een grotere vertrouwdheid met de moderne exegese is nodig en stelt ook nieuwe problemen.



De taal die men gebruikt voor de liturgische teksten en gebeden is vaak nog niet op niveau. Het volstaat niet om de teksten gewoon om te zetten in de volkstaal. Liturgie vraagt om meer dan om de huis-, tuin-, en keukentaal. Ze is altijd ook sacraal en uitstijgend boven de populaire taal. Voor het "mysterie" is een verhevener spreken vereist dan de taal van de dagelijkse conversatie. En er zijn woorden die behoren tot de moedertaal van de christenen en de eerbied en diepgang vertolken. Die liturgische taal kan niet zonder meer samenvallen met de gewone taal. Verder is het ook zo dat ritus en ritueel aanwezig zijn en gepraktiseerd worden in alle godsdiensten. Vandaag is er vaak weerstand tegen het repetitieve en stereotype herhalen van dezelfde woorden en gebaren. Daarenboven zijn ze niet altijd meteen begrijpelijk en ze zijn niet productief en efficiënt. De ritus is niet utilitair, maar lijkt zijn doel te hebben in zichzelf. De eucharistie bijvoorbeeld is een maaltijd, maar dan wel een cul-tisch en sacrifiek maal dat niet de honger stilt. De banalisering of het weglaten van het ritueel ontnemt aan een viering haar verwijzing naar het achterliggend mysterie.

Trouwens, symbolen zijn altijd karig: denk maar aan de "symbolische" straf. Verder is de "actieve deelname" waarover het liturgiedocument het zo vaak heeft, te begrijpen als een totaal-deelname. Deze beperkt zich niet tot het uiterlijke doen – spreken, zingen, bewegen, maar omsluit ook de innerlijke deelname van de ziel. De Bijbel staat vol teksten die spreken over geloven of bidden met het hart en niet louter met de mond en de lippen. En, ook de stilte is een onmisbare component van deze actieve deelname: ze begaat de weg van buiten naar binnen. De taal van het hart is meer dan die van de mond en de lippen. Een andere opgave is het zoeken naar een evenwicht tussen woord en sacrament. Het Concilie heeft aan het Woord zijn terechte plaats teruggegeven. Maar hier en daar heeft de zorg en de hoogschatting van het Woord geleid tot een onderschatting van het sacrament: de woorddienst in de eucharistie is qua duur en aandacht vaak ten koste van de tafeldienst.

Een gelijkaardig probleem is dat van evenwicht tussen horizontaliteit en verticaliteit. De eucharistie dreigt soms herleid te worden tot haar maaltijdaspect, maar, het gaat hier wel om een offermaal. Daarvan bestaat geen enkel voorbeeld meer in

onze huidige cultuur. Het celebreren met het gezicht naar het volk suggereert in de eerste plaats de onderlinge gemeenschap en minder de gerichtheid op God. Maar, de eucharistie is beide: een conviviaal maal én een act van aanbidding en offer. Veel hangt af van de houding van de celebrant. Oogcontact moet er zijn voor de vierende gemeenschap, maar eerst nog voor God.

### *XIII. De Kerk*

Het Concilie heeft duidelijk gewezen op de gelijkheid van alle "christengelovigen" krachtens hun doopsel. Maar deze gelijkheid is niet op te vatten als een loutere democratische, egaliserende gelijkheid. Het volk Gods is gearticuleerd: het is een samengaan van hiërarchie én volk, en is dus verscheidenheid bij alle gelijkheid. Ook dat kent onze cultuur niet meer: alle macht komt van beneden uit het volk dat zijn vertegenwoordigers kiest. In de Kerk komt het gezag van God.

Deze verhouding tussen hiërarchie en volk moet ook haar juridische vormgeving krijgen, doch het probleem is dat in de loop van de geschiedenis gevarieerde rechtsfiguren vorm kregen die meanderen tussen centralisatie en een zekere vorm van democratie. Een verwant probleem is dat van de verhouding tussen pauselijk primaatschap en bisschoppelijke collegialiteit. Ook daar is het een zoeken geweest doorheen de gehele kerkgeschiedenis, en stelt zich de vraag: zal men ooit de ideale en definitieve juridische vormgeving vinden voor dit probleem, of is het alleen maar op te lossen binnen een liefdesrelatie: de paus houdt van de bisschoppen en omgekeerd. Alleen de liefde kan de paradoxen bemeesteren.

Niettemin blijft de vraag of een soort "kroonraad" van bisschoppen en kardinalen rond de paus op dit terrein geen vruchten zou dragen. Een dergelijke kroonraad, beperkt en regelmatig vernieuwd, zou moeten bestaan uit vertegenwoordigers van alle continenten, die regelmatig bijeenkomen met de paus – consultatief – om de belangrijkste problemen van de Kerk te bespreken. Een gremium dus, om de paus te helpen, waar van gedachten wordt gewisseld en waar de paus raad en inzicht inwint. Om de collegialiteit ook juridisch vorm te geven koos

het Concilie voor de periodieke Romeinse synodes, die op regelmatige momenten bijeenkomen rond de paus. Ze bestaan uit verkozen leden van de episcopaten van de hele wereld. De synodes hebben hun waarde, al was het maar als plaats waar bisschoppen hun medebroeders uit de hele Kerk kunnen ontmoeten. Sociaal gesproken zijn deze synodes zeer nuttig, en ze bevorderen de affectieve collegialiteit. Maar, wat de effectieve collegialiteit betreft zijn ze dit veel minder. Bovendien ontbreekt het de synodes aan een echte debatacultuur en gesprekstechnisch staan zij zeer zwak. Het is maar de vraag of het überhaupt kan dat een kleine driehonderd bisschoppen werkelijk in een discussie treden die leidt tot besluiten, ook al zijn deze maar consultatief. Zoals het nu staat zijn de tussenkomsten van de bisschoppen veeleer nieuwsbulletins, die informatie geven over de toestand in vele kerken. Informatief zijn ze erg interessant, maar omdat de interventies vaak weinig of niets te maken hebben met het thema van de synode zelf dragen ze weinig bij tot de discussie. Interessant dus, maar niet *to the point*. Na een halve eeuw zoeken de synodes nog steeds naar een efficiënte methodiek. Toch, ze zijn vooralsnog de enige plaats waar de collegialiteit juridisch vorm krijgt.

Meldenswaard is hier de bijzondere synode van 1985, waar de evaluatie werd gemaakt van twintig jaar Concilie. Daar kwam de *communio*-idee naar voor als denkconcept voor de Kerk. *Communio* is een kostbaar en patristisch gegrond begrip, maar de term is wel suggestief. Het begrip brengt daardoor geen scherpe canonische omlijning voor de vormgeving van de collegialiteit mee. Is het dan ook niet tijd om het louter adviserend statuut van de synodes ter discussie te stellen? Ergens moeten zij tenslotte toch leiden tot meebeslissen. Zelfs bisschoppenconferenties kunnen momenteel alleen deliberatief zijn waar het gaat om pastorale problemen. Op het leerstellige domein hebben ze geen enkele zeggingsmacht. Hebben bisschoppen dan geen leergezag?

#### *XIV. Kerk en wereld*

*Gaudium et spes* is een document dat per se tijdgebonden is: hoe verhoudt zich de Kerk tot de wereld? Intussen is die wereld sterk geëvolueerd en er zijn veel nieuwe problemen gerezen. Deze Constitutie heeft dan ook een update nodig. Zelfs een heel nieuw document is nodig. Sinds het Concilie is immers de samenleving en de cultuur veel pessimistischer geworden en angstiger: Waar is de *Weltfreudigkeit* van Vaticanum II heen? Er heerst overal onrust en bezorgdheid niettegenstaande de grote wetenschappelijke en technische vooruitgang. Toch heeft het Concilie een sterke impuls gegeven: er is op vele plaatsen een goede sociale doorwerking gebeurd, vooral in Latijns-Amerika. En het is onloochenbaar dat de stem van de Kerk en de paus in verband met wereldproblematiek beluisterd wordt. Een merkwaardig initiatief van kardinaal Gianfranco Ravasi mag in dit verband vermeld worden: zijn poging om tot dialoog te komen van ongelovigen onder de naam van “het voorhof van de heidenen”. Dit project in meerdere grote steden ligt geheel in de lijn van *Gaudium et spes*: een luisterbereidheid van de Kerk en een gesprek inzake hedendaagse cultuur en filosofie.

#### *XV. Vaticanum III?*

Hier en daar wordt de idee geopperd van de wenselijkheid of zelfs de noodzaak van een Derde Vaticaans Concilie. Er valt inderdaad iets voor te zeggen: er zijn vele nieuwe problemen gerezen in de Kerk en de wereld, waarin de Kerk zich moet positioneren. En de vraag stelt zich of de nieuwe Pinksterwind waarvan paus Johannes XXIII sprak werkelijk is gekomen? En het *aggiornamento*? Is er een echte dialoog met de wereld? Zien we niet een gebrek aan collegialiteit en zet een trend naar meer centralisme zich niet door in de Kerk? Wat, zo kan men zich afvragen, is de zin en reden van “traditionalistische” strekkingen in de Kerk en de terugkeer tot de oude liturgie? En waarom die groepen die de besluiten van Vaticanum II niet aanvaardden? Is het dan zo dat de minderheid van het Concilie uiteindelijk

stand houdt en zelfs groeit, terwijl de zogenaamde meerderheid van toen haar cohesie verliest? Is een nieuw Concilie de oplossing?

Ook de wereld is sterk veranderd. Er is de prominente aanwezigheid van de islam, de spectaculaire bloei van sommige evangelische kerken, de aanwezigheid van andere religies. Er is ook de priesterschaarste, de pedofiliecrisis, het feminisme, de nieuwe bewegingen, de overdaad aan nieuwe communicatietechnieken, de angst voor de toekomst van de planeet zelf, enz. Sommige van de problemen die Vaticanum II aankaartte en tot een theoretische consensus hebben geleid, zijn er nog steeds, zoals de verhouding tussen centrum en periferie, de collegialiteit van de bisschoppen en de juridische invulling daarvan, de eventuele oprichting van patriarchaten, het deliberatief karakter van het medebestuur op sommige domeinen, de nood aan transparant bestuur, aan openbare debatten. Problemen genoeg dus!

Maar, is een nieuw Concilie het beste antwoord op dit alles? Een Concilie organiseren is een complex gegeven, met een loodzware logistiek. Voor vele bisschoppen zullen reis en verblijf moeten gefinancierd worden door de Kerk, en bovendien is het wereldepiscopaat inmiddels zo talrijk geworden (ongeveer vijfduizend bisschoppen – en dat nog zonder de experts en gasten!). Hoe zo'n assemblee gesprekstechnisch organiseren? Moeten dan eerder continentale "synodes" worden gehouden? Op dit ogenblik ontbreekt het vooral aan enthousiasme en optimisme, aan hoop, om een nieuw Concilie te houden. Zijn we niet te bang geworden? En tenslotte, een nieuw Concilie mag geen grotendeels Europees Concilie worden zoals Vaticanum II, waar de input vooral vanuit Europa kwam. Elders in de wereld staat men klaar om dit nu aan te pakken. Een Vaticanum III dus? Is niet veeleer de integrale verwezenlijking van de besluiten van Vaticanum II het echte Vaticanum III van dit ogenblik?

## PERSONALIA

**Reimund Bieringer** (°1957)

is professor Nieuwe Testament exegese binnen de onderzoekseenheid Bijbelwetenschap aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, KU Leuven.

**+ Godfried Kardinaal Danneels** (°1933)

is voormalig bisschop van het bisdom Antwerpen, aartsbischop-emeritus van het bisdom Mechelen-Brussel, en kardinaal van de rooms-katholieke Kerk.

**Leo Declerck** (°1938)

is kanunnik van het bisdom Brugge, en eredoctor van de Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Declerck is ook medewerker van het Centrum voor Conciliestudie Vaticanum aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, KU Leuven.

**Peter De Mey** (°1966)

is als professor ecclesiologie en oecumenisme verbonden aan de onderzoekseenheid Systematische Theologie van de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, KU Leuven.

**Joris Geldhof** (°1976)

is professor in de liturgiewetenschappen en de sacramententheologie aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen van de KU Leuven en lid van de onderzoekseenheid Pastoraaltheologie.

**Jan Grootaers** (°1921)

is emeritus professor van de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen van de KU Leuven, waar hij in 1970 het Centrum voor Conciliestudie Vaticanum II oprichtte.

**Leo Kenis** (°1953)

is als professor hedendaagse kerkgeschiedenis verbonden aan de onderzoekseenheid Geschiedenis van Kerk en theologie aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, KU Leuven.

**Paul Kevers** (°1946)

is oudtestamenticus, directeur van de Vlaamse Bijbelstichting en docent Oude Testament aan het Hoger Diocesaan Godsdienstinstituut in Gent, het Hoger Instituut voor Godsdienstwetenschappen en het Theologisch en Pastoraal Centrum in Antwerpen.

**Mathijs Lamberigts** (°1955)

is professor aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, KU Leuven, en coördinator van de onderzoekseenheid Geschiedenis van Kerk en theologie, en is tevens directeur van het Centrum voor Conciliestudie Vaticanum II.

**Karim Schelkens** (°1977)

is postdoctoraal onderzoeker van het FWO-Vlaanderen en is als kerkhistoricus zowel verbonden aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, KU Leuven, als aan de Faculteit Katholieke Theologie, Universiteit Tilburg. Hij is secretaris van het Leuvense Centrum voor Conciliestudie.

**Rik Torfs** (°1956)

is professor en voorzitter van de bijzondere Faculteit Kerkelijk Recht, KU Leuven. Hij is sinds 2010 senator voor CD&V.

**Emmanuel Van Lierde** (°1976)

is redacteur van het christelijk opinieweekblad *Tertio* en  
hoofdredacteur van *Kunsttijdschrift Vlaanderen*.